

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kar

# **DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

**Korányi Márton Lóránt**

## **Tudomány, vallás és politika Francis Bacon filozófiájában**

**Filozófiatudományi doktori iskola**

Dr. Ullmann Tamás DSc, egyetemi tanár

**Újkori filozófiai program**

Dr. Boros Gábor DSc, egyetemi tanár

**A bizottság tagjai:**

A bizottság elnöke:

Dr. Ludassy Mária DSc

Bírálok:

Dr. Szalai Judit PhD

Dr. Almási Zsolt PhD

A bizottság titkára:

Dr. Szilágyi-Gál Mihály PhD

A bizottság tagja:

Dr. Schmal Dániel PhD

Póttagok:

Dr. Olay Csaba PhD

Dr. Faragó-Szabó István PhD

**Témavezető:**

Dr. Boros Gábor DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2019

**ADATLAP**  
**a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához**

**I. A doktori értekezés adatai**

A szerző neve: Korányi Márton Lóránt

MTMT-azonosító: 10060678

A doktori értekezés címe és alcíme: Tudomány, vallás és politika Francis Bacon filozófiájában

DOI-azonosító: 10.15476/ELTE.2019.222

A doktori iskola neve: Filozófiatudományi Doktori Iskola

A doktori iskolán belüli doktori program neve: Újkori filozófia

A témavezető neve és tudományos fokozata: Dr. Boros Gábor DSc, egyetemi tanár

A témavezető munkahelye: Károli Gáspár Református Egyetem, Eötvös Loránd Tudományegyetem

**II. Nyilatkozatok**

**1. A doktori értekezés szerzőjeként**

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Iroda ügyintézőjét, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

b) kérem, hogy a mellékelt kérelemben részletezett szabadalmi, illetőleg oltalmi bejelentés közzétételéig a doktori értekezést ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

c) kérem, hogy a nemzetbiztonsági okból minősített adatot tartalmazó doktori értekezést a minősítés (datum)-ig tartó időtartama alatt ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban;

d) kérem, hogy a mű kiadására vonatkozó mellékelt kiadó szerződésre tekintettel a doktori értekezést a könyv megjelenéséig ne bocsássák nyilvánosságra az Egyetemi Könyvtárban, és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban csak a könyv bibliográfiai adatait tegyék közzé. Ha a könyv a fokozatszerzést követően egy évig nem jelenik meg, hozzájárulok, hogy a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az Egyetemi Könyvtárban és az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban.

**2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy**

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

**3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.**

Kelt: 2019.09.11.

a doktori értekezés szerzőjének aláírása

## Köszönetnyilvánítás

Mindenekelőtt szeretnék köszönetet mondani Boros Gábornak, aki egészen az alapképzés óta témavezetője volt szakdolgozataimnak, és a disszertáció vezetését is vállalta. Értékes megjegyzései nagyon sokat segítettek a dolgozat végleges kialakításában, és magát a témaválasztás is tulajdonképpen Neki köszönhetem, mivel az egyik egyetemi szemináriumának hatására döntöttem úgy, hogy Bacon filozófiájával fogok mélyebben foglalkozni. Köszönettel tartozom továbbá Ludassy Máriának, Schmal Dánielnek és Olay Csabának a doktori kurzusokért, melyek inspirálóan hatottak rám, és segítettek a dolgozat gondolatmenetének formálásában. Szeretném megköszönni még opponenseimnek, Szalai Juditnak és Almási Zsoltnak a bírálatokat, melyek iránymutatásul szolgálhatnak későbbi kutatásimhoz is. Végezetül szeretném megköszönni szüleimnek és nagynénémnek a folyamatos támogatásukat, továbbá páromnak, Végh Anikónak, aki a legnehezebb pillanatokban is mellettem állt.

## Tartalomjegyzék

<b>Bevezetés</b> .....	2
<b>1. Tudomány és teológia</b> .....	5
1.1. Az <i>idolum</i> fogalmának története .....	10
1.2. Bacon filozófiájának teológiai kerete .....	18
1.3. <i>Idolumok</i> a <i>Novum Organum</i> ban .....	24
1.4. A természet értelmezése .....	32
1.5. Tudományos igazság .....	37
1.6. <i>Philosophia Prima</i> .....	41
1.7. Bibliai hermeneutika .....	49
<b>2. Morál és politikai filozófia</b> .....	60
2.1. Útban a politika felé .....	62
2.2. Politika és hagyomány .....	68
2.3. Politika és természetfilozófia .....	82
<b>3. Az Új Atlantisz</b> .....	95
3.1. A kétarcú utópia .....	120
<b>4. Tudomány és történelem</b> .....	126
4.1. Az enciklopédisták Bacon-képe .....	128
4.2. A tudás mint hatalom .....	132
4.3. A tudás mint érték .....	136
<b>Összefoglalás</b> .....	146
<b>Olvasmányjegyzék</b> .....	150

## Bevezetés

Kétségtelen, hogy Bacon-t nem a rendszeralkotó filozófusok között szokás számon tartani. Első asszociációnk róla az induktív alapú módszere lehet, amely szinte az életmű egészétől független, önálló életet élő filozófia- és tudománytörténeti érdekességként adódik. Érdekesség, melyet ugyan a szerző által leírt formában sosem használtak, de újszerű mivolta, az elődök munkásságára nem hagyatkozó módszertana azt az érzetet kelti, hogy valóban az újkori filozófia kapujában vagyunk. Ám maga a módszer csak egy apró – ám nyilvánvalóan fontos - szeglete szerzőnk filozófiájában, amely egy globálisabb program részeként nyeri el értelmét. Bacon az *Instauratio Magna* című műtervezetében hat pontban írja le a tudomány új alapokra helyezett művelésének rendjét. Első pont a tudományos felosztása, majd innen haladunk a *Novum Organum* módszertanán át egy átfogó természetrajz megalkotásán keresztül az aktív tudomány eszményéig, amely valóban az emberi igényeket, szükségleteket hivatott kiszolgálni, hogy a hiány állapotát felszámolva tegye egyre jobbá az életet. Ám ehhez hosszú, fáradságos utat kell előbb megtennünk, és semmiképpen sem szabad átugrani vagy akár kihagyni az egyes pontokat, mert a gyors haszon reménye könnyen gátat szabhat a tudomány hosszabb távú fejlődésének. A célkitűzések tekintetében hasonló ez a programterv Descartes fa-hasonlatához, melyben az etika jelenti a filozófia igazi gyümölcsét. Mindkét esetben a filozófia célja olyanfajta tudás birtokába kerülni, amely a hétköznapi életben is jól hasznosítható; a filozófus nem maradhat meg az elszigetelt metafizikai elmélkedéseknél, és a természet kutatását sem tekintheti önmagáért való értéknek, hanem a megszerzett tudást hozzáférhetővé kell tennie és kamatoztatnia kell akár az individuális boldogulást és tudatosságot segítve, akár a kisebb-nagyobb közösségek fennmaradását és békéjét szolgálva ezzel. Ugyan Bacon az etika alapvetéseit a vallásból merítette, és így eleve adottnak gondolta el, ám az erényességhez vezető út megtalálását ő maga is kiemelten fontos feladatnak tartotta.

Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy hivatását tekintve Bacon politikus volt, így jó okkal feltételezhetünk egyfajta eredendő fogékonyságot nála a közösség érdekének szolgálatára, és általában a közösséggelví gondolkodásra. Ám ebből korántsem következik, hogy filozófusi munkássága csupán másodlagos tevékenység, afféle mellékszál lett volna az életében; helyénvalóbb, ha inkább a kapcsolódási pontot próbáljuk kifürkészni e kétféle tevékenység között. Ez teljesen magától értetődő volna, ha Bacont elsősorban a politikai filozófiája miatt méltatnánk, ám nem ez a jellemző; a figyelem középpontjába csak elvértve

kerülnek a politikai témájú írásai, melyek jelentősége szinte eltörpülni látszik a tudományra vonatkozó reflexiók mögött. Talán közelebb járunk az összefüggések megértéséhez, ha azt vizsgáljuk, hogyan gondolkodott Bacon alapvetően a tudományról. A természet uralmának gondolata gyakran fogalmazódik meg műveiben, ami talán nem teljesen független a politikai indíttatásoktól, mivel jobban belegondolva ez is a hatalom gyakorlásának egy bizonyos formájáról szól. Noha a természet egészének uralma nem egy adott állam polgárait érinti - mint ahogyan az a politikai hatalomgyakorlás esetében jellemző -, hanem az egész emberiség felé fogalmazódik meg célkitűzésként, ám akárcsak - ideális körülmények - között a politikában, úgy a tudomány esetében is a közösség érdekeinek szolgálata az alapvető motiváló erő. Emellett talán találhatunk még egy ennél is nyilvánvalóbb összefüggést: ha a tudomány új utakon való művelése a hatalom növekedésével jár, akkor előbb-utóbb ez a politikáról való gondolkodást is át fogja formálni, aminek Bacon maga is tudatában volt. A politikai és a filozófiai tevékenység tehát nem két egymástól teljesen független terület, Bacon részben megmaradt politikusnak akkor is, amikor a tudomány jövőjéről gondolkodott.

Az azonban korántsem magától értetődő, hogy a vallás hogyan kapcsolódik be az eddig felvázolt összefüggésekbe. Hisz első megfontolásra önmagában már tudomány és politika összekapcsolódásának elemzése is kimerítő feltérképezését jelentheti a baconi filozófiának, miért is kellene további területeket bevonnunk vizsgálódásainkba, és miért pont a vallás volna a hiányzó láncszem? Ez már csak azért is kérdéses lehet, mivel Bacon látszólag teológia és filozófia vegyítésében látta a tudomány addigi terméketlenségének egyik okát. Úgy tűnik tehát, hogy tudomány és teológia két teljesen különálló terület kell legyen ahhoz, hogy az előbbi a fejlődés útjára léphessen. Bacon kétségtelenül tesz ilyen jellegű utalásokat, ám ez leginkább a tudomány kezdeti időszakára vonatkozik, amikor még a módszer hatékony alkalmazása a legfontosabb feladat. A találmányok megjelenésével viszont már egyre hangsúlyosabbá válik az a kérdés, hogy miképpen szolgálják az emberiséget leghatékonyabban a technika vívmányai, amire már a vallás is releváns válaszokkal szolgálhat. Ennél viszont még kézzelfoghatóbb az összefüggés, ha abból indulunk ki, hogy Bacon maga a tudományos programjának célkitűzéseit több művében is teológiai keretek között fogalmazta meg, nevezetesen a bűnbeesés bibliai történetének értelmezése mentén. Eszerint az eredendő bűn elkövetése előtti paradicsomi állapot azaz ideál, amit – amennyire csak lehet - vissza kell állítani az *Instauratio Magna*ban felvázolt program végrehajtásával. A még romlatlan állapotban Ádám harmóniában élt a természettel, ami kiszolgálta a szükségleteit, és ismerte az őt körülvevő világot. Ez az állapot szűnt meg tehát az erkölcsi vétség elkövetésével, Isten kinyilatkoztatott akaratának megsértésével. A disszertációban arra

teszünk kísérletet, hogy következetesen végigvigyük a paradicsomi állapot visszaállításának gondolatát, és megvizsgáljuk, hogyan képzelhető ez el tudomány, vallás és politika összefüggéseiben. Ennek az állapotnak a két legfontosabb jellemzőjét az erkölcsi határok betartása – avagy a morális tökéletesség -, és a dolgok valódi természetének ismerete jelenti. Hogyan hozható ez összefüggésbe Baconnek általában a tudományok megújításáról és a politikáról szóló gondolataival?

A disszertáció első részében a teológiai keret részletesebb bemutatására teszünk kísérletet, hogy aztán ebből a perspektívából elemezzük az *idolum*-elméletet. Egyúttal megpróbáljuk feltérképezni azt a fogalmi keretet, melyek az egységes értelmezést lehetővé teszik. A második részben Bacon politikai filozófiáját mutatjuk be, ami egészen más elvek mentén fogalmazódik meg akkor, ha csak korának körülményeit veszi figyelembe, mint amikor a tudomány fejlődésének lehetőségével is számol már. A harmadik részben az *Új Atlantisz* című utópiát elemezzük, ami kulcsfontosságú témánk szempontjából, mivel ebben figyelhető meg a legkonkrétabban tudomány, vallás és politika összefonódása, valamint a legújabb kutatások is kitüntetett szerepet tulajdonítanak neki. Végül a recepciótörténet néhány fontosabb elemének bemutatása mellett történelem és általában az idő szerepére térünk ki, és egyúttal – az *Új Atlantisz* mellett Daidalosz mítoszára hivatkozva - a technológia ambivalens jellegét nyomatékosítjuk, amely egyaránt válhat a teremtés vagy a pusztítás eszközévé, aszerint, hogy megfelelő személyek-e a hatalom birtokosai.

Konklúzióink az, hogy Bacon noha töretlenül hitt a tudomány fejlődésében, és abban, hogy a találmányok jobbra tehetik az emberi életet, afelől már kétségei voltak, hogy biztosan jó célok szolgálatában használjuk-e majd őket. Ez leginkább magából az emberi természet jellegéből fakad, mivel szerzőnk tisztában volt azzal, hogy erkölcsi beállítódásunk nem feltétlenül megjavítható. Noha nagy odafigyeléssel és a politikai vezetők, tudósok gondos kiválasztásával biztosítva lehet az, hogy a találmányokat megfelelő módon, a *caritas* erényének szellemében használjuk fel, az nehezen elképzelhető, hogy ez a törekvés mindig sikerrel járjon. Márpedig a megnövekedett technológiai hatalom olyan mértéket ölthet, hogy könnyen visszafordíthatatlan károkat eredményezhet. Így történeti perspektívából a tudományt olyan kétélű fegyvernek tekinthetjük, amely alkalmas arra, hogy tartósan jobbra tegye az emberi életet, ahogy akár tartós nyomorhoz vezető pusztítást is eredményezhet. Ám ez nem írja felül az üdvtörténetet, ugyan Max Weber felől nézve jelzésértékű az, hogy miképpen boldogulunk a „földi városban”, magát az üdvözülést vagy kárhozatot nem váltja fel a történelem alakulása.

## 1. Tudomány és teológia

Francis Bacon tudománnyal kapcsolatos gondolatainak áttekintéséhez nem magától értetődő, hogy filozófiájának teológiai vetületeivel is foglalkoznunk kellene. A legújabb kutatások azonban egyre inkább a komplex, tágabb kontextuson alapuló értelmezések irányába mutatnak. A disszertáció bevezetésében ismertetett célkitűzések is ezt a megközelítési módot teszik indokolttá, így ebben a fejezetben először a baconi filozófia teológiai kereteit kíséreljük meg feltárni, hogy aztán a tanulságok fényében elemezzük majd a tudományos program egyes elemeit. Mivel azonban a tudománnyal kapcsolatos megfontolásokat területi okokból nem tárgyalhatjuk kimerítően, ezért elsősorban a bűnbeesés okozta romlás következményeit próbáljuk meg feltérképezni, s összefüggésbe hozni az *idolum*-elmélettel, az *instauratio* programjának célkitűzéseivel, valamint a formák tanával. Mindezek fényében tisztábban látjuk majd a baconi filozófia különböző területei közti kapcsolódási pontokat, amelyek között a kohéziót a teológiai háttér teremti meg.

A kora újkor szinte valamennyi filozófusát foglalkoztatta a kérdések összefüggő csoportja: hogyan viszonyul egymáshoz a tudomány és a teológia, meddig terjednek az emberi tudás határai, és hol kezdődik már a hitnek a birodalma. A modern tudomány kialakulásának időszakában ezek olyan problémákat jelentettek, melyekre vagy a teológiának a tudománytól való szigorú elválasztása jelenthetett megoldást, vagy pedig e kettő kibékítése a filozófiai rendszerekbe való pozicionálásukkal, ami a teodícea-elméletek létrejöttében csúcspontot ért el. Noha nem Bacon, hanem inkább Descartes volt az, akinek a filozófiája iránymutatásul szolgált a későbbi korok gondolkodói számára, csírájában már az ő műveiből is kiolvashatóak a korszak filozófusait leginkább foglalkoztató problémák.

Ha az okait firtatjuk annak, hogy miért nem Bacont tekintjük e folyamat első – vagy legalábbis lényegi – láncszemének, legalább kétféle magyarázatot találhatunk erre. Mickaël Popelard, *Francis Bacon l'humaniste, le magicien, l'ingénieur* című kötetében összesen három pontot emel ki, amelyek miatt Bacon a 20. században az ész szerepét hangsúlyozó tudománytörténészek számára – közülük Koyré emeli ki a szerző – ellenpéldává vált a korszak nagy tudósaihoz képest.<sup>1</sup> Ezek a következők: Popelard szerint Bacon tudományos reformja szinte semmilyen helyet nem biztosított a matematikának; induktív módszere a tapasztalat hibás koncepcióján alapult; s végül a filozófiája nem szakított véglegesen a

---

<sup>1</sup> Popelard 2010, 4-5.



mágiával. Mindezeket összegezve, Bacon egyenesen „tudományelőtti” gondolkodónak tekintendő, szemben az „első modernekkel”, akik feltételezték, hogy a világ valódi struktúrája a matematika helyes alkalmazásával válik hozzáférhetővé. E tekintetben Galilei és Descartes azok, akik szellemiségükben végleg szakítottak a korábbi korszakkal, nem pedig Bacon.<sup>2</sup>

Emellett azzal magyarázza még a filozófus mellőzöttségét, hogy a későbbiekben hagyományosan az empirizmus illetve a racionalizmus képviselőinek táboraira osztott filozófiatörténet számára Bacon nehezen kategorizálható szerzőnek bizonyult, akit egyik irányzat filozófusaival sem lehetett egyértelműen összekapcsolni, és így háttérbe szorult a fő sodrásvonalba inkább beilleszthető szerzőkhöz képest.

Ugyanakkor a tisztán teológiai kérdéskörre gondolva, már az sem magától értetődő, hogy mennyire kell komolyan vennünk Baconnek a vallással kapcsolatos megfontolásait, és hogy van-e ezeknek egyáltalán filozófiai relevanciájuk. Hogy tisztán lássuk, mennyiben merülhet ez fel problémaként, érdemes egy történeti példát felidézni, nevezetesen az enciklopédisták köréhez tartozó, és szinte az egész baconi életművet 1799 és 1803 között franciára fordító Antoine Lasalle, és a svájci geológus és filozófus, valamint Royal Society tag Jean André de Luc között kibontakozó vitát, amely Bacon szövegeinek fordítása és a vallási elköteleződésének kérdése körül bontakozott ki.

A vita egyik célpontja az enciklopédisták kissé egyoldalú, a vallási aspektusokról megfeledkező, és inkább a saját szellemiségükhöz, filozófiai elköteleződésükhöz igazított Bacon-képe volt, amely noha jó színben tüntette fel az angol filozófus munkásságát, csak nagy vonalakban támaszkodott konkrétan az egyes művek gondolataira. Ebben az is közrejátszhatott, hogy Bacon életművének első hitelesebb francia nyelvű fordítására egészen 1799-ig kellett várni. Lasalle fordítása előtt ugyanis csak töredékesen voltak hozzáférhetőek a szövegek. Egészen 1799-ig Alexandre Deleyre 1755-ben kiadott *Analyse de la philosophie de Bacon*<sup>3</sup> című munkája volt a legelterjedtebb közvetítője Bacon munkásságának, amely ugyan tartalmazott fordításokat is az egyes művekből, ám azokat tetszőleges összeállításban, sorrendben, ráadásul a saját kommentárjaival jelöletlenül vegyítve tett hozzáférhetővé a szerző.<sup>4</sup> Deleyre maga is az enciklopédisták köréhez tartozott, és két szócikk megírásában is közreműködött – a fanatizmusról szóló egészében az ő munkája volt. Emellett még a *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne* szerkesztőjének, a szintén Diderot köreihez tartozó, és az *Enciklopédia* körüli munkálatokban is szerepet vállaló, nyíltan ateista Jacques-

---

<sup>2</sup> A recepcióval kapcsolatban ld. Pérez-Ramos 1996a.

<sup>3</sup> Deleyre 1755.

<sup>4</sup> A francia nyelvű fordításokkal kapcsolatban vö. Malherbe 2000, 91-99.

André Naigeonnak a szócikke nyújtott betekintést Bacon munkásságába a francia olvasóközönség számára, valamint egy szöveggyűjtemény Jacques-André Émery-től *Le Christianisme de Francois Bacon* címmel. Ez utóbbi tulajdonképpen válogatás volt azokból a szövegekből, amelyek a szerző szerint Bacon vallásosságát bizonyítják, ám ő maga nem fűzött kommentárokat hozzájuk.

De Luc több munkájában is azért bírálja Lasalle-t, mert úgy gondolta, hogy fordításaiban a saját nézeteit túlzottan előtérbe állította, és így olykor elveszett Bacon mondanivalójának valódi tartalma. Ez a bírálat első megfontolásra nem tűnik teljesen alaptalannak, ugyanis Lasalle például kihagyott számos, vallással kapcsolatos fejezetet Bacon munkáinak fordításából „oremus-nak” nevezve azokat, valamint Istent több helyen is önkényesen a „legfőbb létezőnek” (être supreme) fordítja a szövegekben.<sup>5</sup> Emellett pedig hosszú jegyzetekben – és igen gyakran - bírálja Bacont ott, ahol úgy véli, hogy hibás, vagy következetlen dolgokat írt le. Az első kötet előszavában például megjegyzi, hogy stílusa túlzottan metaforikus, a matematikához szinte egyáltalán nem értett, és ha állításai olykor igaznak is bizonyulnak, levezetései általában pontatlanok, vagy hamar paradoxonba fulladnak.<sup>6</sup> Ezért Bacon írásait kiegészíteni, vagy korrigálni, terminusait pedig aktualizálni kell ahhoz, hogy végeredményként értelmes fordítást kapjon az olvasó, amely már mentes az eredeti szövegek enigmatikus megfogalmazásaitól. Lasalle tehát nemcsak lefordítja, de folyamatosan értelmezi is Bacon írásait, és saját belátása szerint - a felvilágosult kor szellemében – ki is javítja a szövegeket, ha azok éppen általa már meghaladottnak vélt nézeteket tartalmaznak. Minden bizonnyal ennek az elvnek tudható be az is, hogy a Bacon hitére utaló részeket általában vagy kihagyta, vagy más terminusokat használt az eredeti szöveghez képest. Lasalle értelmezésében tehát egyértelműen másodlagos – már-már felesleges - szerepet töltenek be Baconnak a vallásra irányuló gondolatai, melyek csak csorbítják a filozófus érdemeit, és legjobban akkor járunk el, ha ezeket figyelmen kívül hagyjuk.

De Luc *Bacon tel qu'il est*<sup>7</sup> című, 1800-ban megjelent művében reflektál a Lasalle jegyzeteiben kibontakozó egyoldalú értelmezésre, amelyet 1802-ben a *Précis de la philosophie de Bacon* követ. Ez előbbi mű előszavában azt veti az enciklopédisták és Bacon fordítójának szemére is, hogy túlságosan a saját meggyőződéseikhez kívánták igazítani a nagy előd képét, teljesen elrugaszkodva az általa leírtaktól. Elsősorban két fő értelmezési séma

---

<sup>5</sup> Vö. Malherbe, 2000, 95-99.

<sup>6</sup> Bacon 1799-1802, fordítói előszó, 69-80.

<sup>7</sup> De Luc 1800.

ellenében érvel: az egyik Bacon utilitarizmusának hirdetése - ami szorosan összefügg az oksági magyarázatok problémájával is -, a másik pedig a vallási meggyőződésének háttérbe szorítása, vagy akár esetenkénti elferdítése is. De Luc szerint Bacon számára a tudomány nem csupán a hasznosság elvét volt hivatott szolgálni, hanem ennél sokkal mélyebb célok olvashatók ki műveiből. A sokak által figyelmen kívül hagyott metafizikájában például az egyes dolgok eredetét kutatta, és a legáltalánosabb okok feltárásának lehetőségét sem zárta ki a tudományból. Az angol filozófus tanaiból nem következik tehát az a szkeptikus konklúzió, hogy a világ valódi struktúrája megismerhetetlen volna számunkra, és így az sem, hogy meg kellene maradnunk az egyedi dolgok tanulmányozásának szintjén, és ezzel feladnunk a komplexebb világmagyarázatok lehetőségét. De Luc ezért saját feladatának azt tekinti, hogy az addigi elhibázott értelmezések helyébe a szövegek pontosabb olvasatán alapuló, elmélyültebb interpretációt ajánljon.

Ennek szellemében a *Précis de la philosophie de Bacon*<sup>8</sup> című művében egy egész fejezetet szentel a céloksági magyarázatok létjogosultságának vizsgálatára Bacon életművén belül, amely témának van egy történetileg jól behatárolható előzménye. D'Alembert ugyanis az *Enciklopédia* végső okokról szóló szócikkében Bacon érdemének tudja be az effajta - tévútra vezető - magyarázatok száműzését a fizikából, amely szerinte fontos előrelépés volt a skolasztikus filozófia abszurd, metafizikai princípiumokon alapuló levezetéseihez képest. De Luc ezt az értelmezési módot nem tartja teljesen megalapozatlannak, azonban nyomatékosítja, hogy ez csupán Baconnak a tudomány éppen aktuális helyzetére való reflexióját tükrözi, de nem a végleges álláspontját. Ugyanis nem kizárt, hogy valaha kiolvashatjuk a természetből a világ céljának magyarázatát, de az induktív alapú módszer hatékony alkalmazásához még sok időre van szükség, ezért kár volna effajta, könnyen tévútra vezető kutatásokba bonyolódni a tudományok korai szakaszában. Először is az egyes jelenségek fizikai magyarázatától el kell jutni az univerzálisabb metafizikai magyarázatokhoz, majd ezek összességének ismerete vezethet el a teleológia felismeréséhez. A türelmetlenség és a megfontolatlan levezetések viszont könnyen letéríthetnek a helyes útról, ezért fontos hogy mindvégig óvatosak, kellően körültekintőek maradjunk. Valójában tehát ez az elv rejlik Bacon kritikája mögött, nem pedig az, hogy véglegesen kizárta volna a céloksági magyarázatokat a filozófiából.

A teológiának is megvan a maga helye de Luc értelmezésében, amelynek meghatározásához fontos támpontul szolgálnak a *Novum Organum* következő – könnyen félreérthető - sorai:

---

<sup>8</sup> De Luc 1802.

Helyenként más filozófiai rendszerekben is felmerül ugyanaz a hiba, mert absztrakt formákat, cél-okokat, első okokat kevernek tételeikbe, és a közbülső okokat igen gyakran figyelemre sem méltatják, és hasonlók. Ezen a téren különösképpen ajánlatos az óvatosság. Nincs ugyanis nagyobb csapás, mint a tévedés apoteózisa, és valódi döghalál az értelemre, ha térdet-fejet hajt hiú agyrémek előtt. Néhányan nagy meggondolatlanul, még a modernek közül sem riadtak vissza az ilyen hiábavalóságoktól, és a Genézis első könyvével, Jób könyvével és más szent iratokkal próbálták megalapozni természetfilozófiájukat, holtakat kutatva az élők között. Ezt a döreséget már csak azért is le kell küzdenünk, mert az isteni és az emberi dolgok ártalmas keveredéséből nem csupán légből kapott filozófia, hanem vallási eretnokség is származik. Nagyon üdvös tehát, ha józan elmével csak azt adjuk meg a hitnek, ami a hité.<sup>9</sup>

De Luc ezekből a sorokból jól kiolvashatónak véli az okát annak, hogy Bacon miért is tartotta szükségesnek a teológia szigorú elválasztását a filozófiától.<sup>10</sup> Míg a kinyilatkoztatás Isten létezésének *a priori* bizonyítékát nyújtja – amelyből a természet teleologikus működése is következik –, a természet legmélyebb összefüggéseinek feltárása *a posteriori* módon, a filozófia és a tudományok segítségével vezethet el Istenhez. A teológiai magyarázatot követve tehát a teremtető felől érthetjük meg a teremtményeket, míg a természetfilozófia a teremtményektől próbál eljutni a teremtető létezésének felismeréséig, amely két irány keveredése könnyen zavart eredményezhet. De Luc olvasatában Isten a filozófiát nem kinyilatkoztatta az emberek számára, hanem e helyett a megismerésre alkalmas fakultásokat adott, melyeknek kiművelése és megfelelő használata vezethet el minket fokozatosan a valódi tudáshoz. Így elsősorban a spekulatív filozófusok – főleg a skolasztikusok –, a kabbalisták és az alkimisták ellen szól a szigorú kettéválasztás, akik a kinyilatkoztatásban, vagy a velünk született ideáink kibontásában keresték a filozófia lényegét is, ezzel hosszú évszázadokon keresztül gátat szabva a tudomány fejlődésének. Metafizika és teológia tehát a tudomány egy bizonyos fokán összekapcsolódhat egymással, de ehhez hosszú, kitartó, összehangolt munkára van mindenekelőtt szükség, ami biztosíthatja, hogy eljuthassunk az egyedi dolgok megfigyelésétől a legáltalánosabb okok felismeréséig.

---

<sup>9</sup> Bacon 2001, 97. – a fordítást módosítottam.

<sup>10</sup> De Luc 1800, 50-57.

Bacon vallási elköteleződésének kérdése azonban korántsem merült ki a felvilágosodás korának vitáiban, hanem még egészen napjainkig foglalkoztatja a filozófiatörténészeket. A XX. században elsősorban az Új Atlantisz című utópia körül bontakoztak ki viták, és sorra jelentek meg a rejtett politikai tanítását feltárni törekvő művek. Ezek közül kulcsfontosságú Howard B. White 1968-ban megjelent és számos követőre talált *Peace Among the Willows*<sup>11</sup> című műve, amelyben kimutatni vélte, hogy Baconnek a vallásra tett utalásai nem teljesen őszinték, és a mű rejtett szimbólumrendszeréből inkább egy szekuláris, materialista olvasat lehetősége rajzolódik ki. Ennek a nézetnek ellenlábasaként látott napvilágot 2006-ban Stephen A. McKnight *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*<sup>12</sup> című munkája, melyben az Új Atlantiszt egyértelműen az életmű egészéhez szervesen illeszkedő, keresztény szellemű utópiának tekintette. A disszertáció végén, az Új Atlantisz tárgyalása során, bővebben foglalkozunk majd ezekkel az elemzésekkel ám ahhoz, hogy ide eljussunk, mindenekelőtt Bacon filozófiájának teológiai kereteit kell felvázolnunk a maga történeti beágyazottságában, majd az egyes – korábbi – műveket alapul véve. Ehhez elsőként az *idolum*-elméletet tárgyaljuk részletesebben a fogalom történetének áttekintése után.

### 1.1. Az *idolum* fogalmának története

Bacon *idolum*-elmélete talán a legtöbbet tárgyalt és elemzett területe a filozófiai munkásságának, és általában ezt szokták életműve legnagyobb érdemeként számon tartani. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy az *idolum*-fogalomnak ne csak az ismeretelméleti, hanem a teológiai relevanciáját is feltárjuk, annak reményében, hogy ezzel minél tágabb kontextusban, akár teljes filozófiai beágyazottságában adhatjuk majd vissza a jelentését. Ehhez elsőként azt tekintjük át, hogy a filozófia korábbi történeti fázisaiban miként használták ezt a fogalmat, majd áttérünk a teológiai vetületekre, és a protestantizmus bálványimádással kapcsolatos gondolatait, dogmatikai megfontolásait, s az ezek kapcsán kibontakozó vitákat követjük nyomon, hogy a tanulságok tudatában térhessünk rá a kapcsolódó episztemológiai kérdésekre. A fejezet célja tehát az, hogy tisztázzuk, milyen értelemben beszélhetünk egyáltalán *idolum*okról, és ezzel kontextualizáljuk Bacon saját elméletének bemutatását. A tárgyalt képelméletek, teológiai megfontolások annyiból érdekesek, hogy általuk nyomon követhetjük, milyen témák, diszciplínák és problémák

---

<sup>11</sup> White 1968.

<sup>12</sup> McKnight 2006.

mentén jelenik meg az *idolum*-fogalom. Különösképpen hasznos lehet ez majd a *Novum Organum* elemzéséhez, ahol Bacon szembeállítja az isteni elme ideáit az emberi elme *idolumaival*, aminek megértéséhez mind az ismeretelméleti mind pedig a teológiai szempontok egyaránt relevánsak lehetnek.

A latin *idolum* szó a görög *eidólon*ból ered, amely hasonmást, képet, vagy képmást jelent.<sup>13</sup> Az *eidólon* az *eidosz* szóból származtatható, amelyet Platón az *ideával* felváltva, azzal rokon értelmű terminusként használt. Valamennyi említett szó az *idein* – látni igéből ered. Ebből annyit máris megállapíthatunk, hogy az *idolum* szó jelentése az érzékszervi megismeréshez, s azon belül is elsősorban a látáshoz kapcsolódik.

Mivel azonban a képek ontológiai státusza nem teljesen egyértelmű Platón filozófiájában, ezért érdemes kissé bővebben is foglalkoznunk e témával. A *Szofistában* a képeknek két fajtáját különbözteti meg Platón, aszerint, hogy miképpen ábrázolják a dolgokat, s mennyiben maradnak hűek az ideákhoz: egyik ezek közül a hű képmás (*eikón*), a másik pedig a megtévesztő látszat (*phantazma*).<sup>14</sup> Már ebből is látszik, hogy noha a képi ábrázolás sose juthat el az ideák tökéletességéig, fokozati különbségekről mégiscsak beszélhetünk. A dialógusban pozitívként jelenik meg a képmáskészítés művészete, amely megtartja a mintakép arányait, színeit, és minél pontosabb másolatra törekszik, szemben azzal az eljárással, amikor nagyméretű, monumentális képeket készítenek, és tudatosan eltérnek a valódi arányoktól. Ez utóbbi eljárás tehát inkább csak a látszatkeltésre alkalmas Platón elbeszélésében, mivel az alkotó ekkor feladja a valóság-hű ábrázolásra való törekvését azért, hogy egyedi műalkotást hozzon létre.<sup>15</sup>

Az *Állam* tizedik könyvében hasonló felosztással találkozunk, amely szintén hierarchikus rendbe foglalja a *mimézis* különböző szintjeit.<sup>16</sup> A dialógusban megjelenik az ideaelméletnek az a jól ismert tézise, miszerint minden dolognak egy konkrét ideája, archetípusa van, amely mintaképe a létrejövő egyedi dolgoknak.<sup>17</sup> Minden természeti dolog egy-egy idea képmása, a műalkotások pedig ezeknek a képmásai. A műben példaként a mesteremberek és a festők munkái jelennek meg, amelyek egyaránt az ideákat hivatottak megjeleníteni - ám eltérő módokon és lehetőségek szerint teszik ezt. A különbség az, hogy noha mindketten képesek megalkotni, vagy megjeleníteni valamilyen módon egy tárgyat, a festő ábrázolása a dialógusban írottak szerint mégiscsak távolabb esik a mesteremberétől. A

---

<sup>13</sup> A képek filozófiai relevanciájáról ld. Lavaud 1999.

<sup>14</sup> Platón 2006, 53-58. (234 a – 236 d)

<sup>15</sup> A képek szerepéről a *Szofistában* ld. Ambruel 2007, 67-81.

<sup>16</sup> Platón 2018, 483-497. (565 a – 603 d)

<sup>17</sup> Az ideák szerepéről az *Államban* ld. Ross 1953, 37-82.

létrehozás tekintetében a hierarchia tetején Isten áll, aki magának a mintaképnek az alkotója, ám míg a mesterember által elkészített ágyat is valódi alkotásnak tekinti Platón, addig a festő művét már csak utánzásnak tartja, és a legalsó szintre sorolja be, mivel az csak a látszat megjelenítésére törekszik. Tulajdonképpen a festő nem csinál mást, mint egy adott perspektívából lefesti a mesterember által elkészített dolgokat, amelyek már önmagukban is tökéletlen alkotások, mivel nem igaz valójukban jelenítik meg az ideákat. A művészet tehát nem más, mint a látszat látszata, és így produktumai alacsonyabb ontológiai státuszúak a mesterember munkáinál.

Azt azonban nem állíthatjuk, hogy Platón elmélete alapján a képeknek ne lenne szerepe a megismerés folyamatában. Az *Állam* hatodik könyvében Platón a vonalhasonlat segítségével mutatja be, hogy milyen szintjei vannak a megismerésnek, és milyen lelki folyamatok kísérik azokat.<sup>18</sup> A következő szinteket különbözteti meg: a találgatás (*eikaszia*), a hiedelem (*pisztisz*), az értelmi megértés (*dianoia*), és az ész belátása (*noészisz*).<sup>19</sup> Az első szintnek a közvetett érzéki megismerés feleltethető meg, melynek tárgyai tükörképek, és a dolgok képmásai, ezért ezen a szinten csak bizonytalan ismeretekhez juthatunk el. Ugyanakkor nem csak ezen a szinten támaszkodhatunk a képekre, hanem az értelmi megértést jelentő harmadik szinthez is segítségünkre lehetnek, például akkor, amikor egy konkrét háromszöget rajzolunk szemléltetésképpen, hogy a háromszög természetéről elmélkedhessünk. Összegzésként megállapíthatjuk, hogy csupán a *phantazma* az Platón filozófiájában, amelynek ismeretelméleti státusza oly alacsony, hogy jobb elkerülnünk a filozófiában, az *eikón* ellenben elősegítheti akár még a diszkurzív észhasználatot is, és ezzel kapocsként szolgálhat akár ahhoz is, hogy közelebb kerüljünk az ideák világának megismeréséhez.

Elemzésünk következő tárgya a költő és filozófus Lucretius munkássága, akinek *A természetéről* címet viselő írása nagy hatással volt a kora újkor számos filozófusára. Lucretius az i.e. 1. században élt, Epikurosz követője volt, egyetlen ismert művét valószínűleg i.e 54-ben írta *De rerum natura*<sup>20</sup> címmel, aminek a 9. században nyoma veszett, ám a híres könyvgyűjtő hírében álló humanista, Poggio Bracciolini, 1417-ben talált belőle egy kéziratot, amit aztán Niccolò Niccoli segédletével eljutott Itália humanista elitjéhez.<sup>21</sup> Ami számunkra érdekes lehet, az a képek szerepe Lucretius elméletében, melyek az apró részecskéknek az anyagnak tekintett lélekkel való találkozásakor jönnek létre. Ezek a részecskék a tárgyokról

<sup>18</sup> Platón 2018, 351-356. (508 d – 511 e)

<sup>19</sup> A vonalhasonlatról és a megismerés szintjeiről az *Államban* ld. Denyer 2007.

<sup>20</sup> Magyar kiadásban: Lucretius 1997.

<sup>21</sup> Palmer 2014, 4.

szakadnak le nagy számban, és nagy sebességgel szállnak mindenfelé. Amikor pedig elérik érzékszerveinket, akkor hang, kép, vagy illat keletkezik belőlük, aszerint, hogy melyik érzékszervünkkel tudjuk őket érzékelni. A látás élménye úgy keletkezik, hogy az apró részecskék a szemünknek ütődnek, és felidéznek annak a dolognak a képét, amely kibocsátotta őket. Természetesen számol a tévedés lehetőségével is Lucretius, azonban ezért nem érzékszerveinket teszi elsősorban felelőssé, hanem eszünket, amely olykor rosszul ítéli meg a képek státuszát. Az érzéki csalódásokért elsősorban az a közeg felelős, amelyeken a részecskék az érzékszerveinkkel való találkozás előtt áthaladnak: a négyszögű tornyot azért látjuk távolról kereknek, mert mielőtt a róla leváló részecskék szemünkhöz érnének, addig sok levegőn jutnak át, és ütköznek a részeivel, ami végül torz képet eredményez.

A megismerés legfontosabb forrásának érzékszerveinket tartja Lucretius. Még ha olykor tévedéshez is vezethetnek, mégiscsak a leghitelesebb közvetítői a kívülvilágnak. Ezzel egyértelműen az epikureista ismeretelméletet követi, melynek egyik legfőbb alapvetése, hogy érzékszervi benyomásaink rendszerint megfelelnek maguknak a tárgyakkal. Így a szkepticizmust megerősítő példákat is leginkább csak azért tárgyalja, hogy rámutasson egyedi mivoltukra, és arra, hogy az érzékszerveink által közvetített ismeretek általában megbízhatóak. Minden szervünknek megvan a maga egyedileg közvetítő mivolta, amely nem helyettesíthető egy másik érzékszervünk érzékleteivel. Azzal, hogy az ész hibás működésének rója fel a tévedés lehetőségét, az érzékszerveink megbízható voltát nyomatékosítja. Azonban érvelésében inkább csak azt emeli ki, hogy a dolgok megismerése nem lehetetlen, mintsem hogy bizonyosságát hirdetné: „Azt fogod találni, hogy az igaz előzetes felfogása az érzékekből származik, és hogy az érzékeket nem lehet megcáfolni. Ugyanis valami ezeknél hitelt érdemlőbbet kellene találni, ami saját erejéből képes igazságokkal legyőzni a hamisságokat. De mit kellene hitelt érdemlőbbnek tartanunk az érzékelésnél?”<sup>22</sup>

Itt jól tetten érhető Epikurosz hatása, akinél maga az érzéki benyomás (*phantasia*) nem lehet hamis, a tévedés oka abból adódik, hogy az adott tárgy felületéről leszakadó atomnyalábok – melyeket képecskéknek (*eidóla*) is nevez Epikurosz – valamifajta változáson mennek keresztül míg elérik érzékszerveinket. Ha a kiáramlás során nincs változás, a

---

<sup>22</sup> „invenies primis ab sensibus esse creatam  
notitiam veri neque sensus posse refelli.  
nam maiore fide debet reperiri illud,  
sponte sua veris quod possit vincere falsa.  
quid maiore fide porro quam sensus haberi  
debet?” Lucretius 1907, 164. (478-484) – a főszövegben Long-Sedley *A hellenisztikus filozófusok* című  
kötetének magyar kiadásában fellelhető fordítást veszem át (Long-Sedley 2014, 103.)



benyomás, amelyet keltenek, a tárgy pontos képmása lesz.<sup>23</sup> Nehézséget jelent azonban, hogy miképpen tudjuk megkülönböztetni a tárgyról pontosan tudósító érzékelést a pontatlantól, mi tehát az igazság kritériuma Epikurosz ismeretelméletében? A görög filozófus egész pontosan három kritériumot különböztet meg: az érzékelést, az „előzetes felfogást” (*prolépszisz*), és az érzést (*pathosz*). Ezek tulajdonképpen az ismeretszerzés különböző állomásai; elsőként arra kell törekednünk, hogy felismerjük mennyire világosak benyomásaink, azonban ez még önmagában kevés ahhoz, hogy tudásnak nevezzük. A második szintet jelentő *prolépszisz* általános fogalmat vagy mentális képmást jelent, amelyet az ismételten megjelenő világos érzéki benyomások hoznak létre bennünk, melyek megmaradnak az egyes érzetek eltűnte után is. A harmadik kritériumot szerepét betöltő *pathosz* szó jelentését nehéz egész pontosan visszaadni, mivel ingadozik az objektív affekció és a szubjektív érzés között. Az érzések mindenesetre nemcsak az erkölcsi értékekre vonatkozólag mérvadóak, hanem a fizikában is kiemelt szerepet töltenek be, mivel a belső önmegfigyeléssel olyan adatokhoz férhetünk hozzá, melyek segítségével meghatározhatjuk akár a lélek természetét. Igazság és cselekvés kritériumai nem tűnnek egymástól függetlennek Epikurosznál, így lehet az, hogy az érzéseket tette az igazság legfőbb mércéjévé, melyek közül valószínűsíthető, hogy valamennyi a gyönyör és a fájdalom kategóriáiba sorolható be.<sup>24</sup>

Lucretius a *simulacrum* terminust használja az apró, atomi részecskékből felépülő képek leírására, amely tulajdonképpen az *eidolon* latin megfelelőjének tekinthető. A filozófus epikureista hagyományokon nyugvó ontológiája azonban meglehetősen távol helyezkedik el a platóni metafizikától. Deleuze, *Lucrece et le naturalisme*<sup>25</sup> című írásában az atomisztikus világmagyarázat újszerűségét abban látja, hogy a hagyományos, egységben gondolkodó filozofálással szemben a létezők diverzitásából indul ki. Minden leírható az atomok összekapcsolódásával, nincs szükség valamilyen magasztosabb, átfogó magyarázó elvre, sem pedig az isteni teremtettség gondolatára. Filozófiájának egyik nem titkolt célja, hogy megvédje az embereket a halálfélelem okozta szenvedéstől, s ebben képelméletének is meghatározó szerepe van. Mivel a képzeink befolyásolják érzelmeinket és gondolkodásunkat, ezért tulajdonképpen folyamatosan illúziók közt éljük életünket: noha a bennünket hatalmukba kerítő képek nem egészében valótlanok, az őket alkotó részecskék túlságosan aprók, és túl gyorsan mozognak ahhoz, hogy a dolgok valóságos szerkezetét közvetítsék, ezért fenntartásokkal kell kezelnünk őket. Deleuze olvasatában vágyaink,

---

<sup>23</sup> Vö. Long 1998, 37-41.

<sup>24</sup> Vö. Long-Sedley 2014, 114-117.

<sup>25</sup> Deleuze 1961.

félelmeink valójában csupán a képekre adott reakcióink, melyeket hajlamosak vagyunk a dolgok minőségeinek tartani. Maga az istenhit is a szimulákrumok bizonytalan világából ered Deleuze értelmezésében, egész pontosan a végtelenről alkotott képünkől, amelyhez végtelen szenvedést vagy végtelen élvezetet társítunk. Lucretius naturalizmusa így egyfajta varázstalanító törekvésen alapul, hogy rámutasson illúzióink hamis mivoltára, melyekből szomorúságunk, félelmeink, szenvedéseink fakadnak. A francia filozófus itt nyilvánvalóan az atomisták teleológiát mellőző kozmológiáját méltatja, amely tagadja a platóni és arisztotelészi világkép alapvetéseit. Epikurosz elhibázottnak tartotta azt a nézetet, hogy az istenek beleavatkoznának a természeti eseményekbe vagy egyáltalán az emberek dolgaiba, és tagadta a személyiségnek a halál utáni fennmaradását. Lucretius is osztotta Epikurosz álláspontját ezekben a kérdésekben, és dicsérte is a görög filozófust, amiért az megszabadította az emberiséget a „vallás nyűgétől”.<sup>26</sup>

Már az eddigiek alapján is megállapíthatjuk, hogy az *idolum* fogalmának tárgyalásához nem elégséges pusztán episztemológiai szempontok felől közelítünk, hanem be kell vonnunk a teológiai vetületeket is vizsgálódásainkba. Ugyanis az ismeretszerzés lehetőségét nagyban meghatározza az, hogy elfogadjuk-e egyáltalán a világ isteni teremtettségének gondolatát, illetve, ha elfogadjuk, hogyan határoljuk el a teremtő perspektíváját az emberétől. Mindehhez pedig szorosan kapcsolódik a képi megjelenítés problémája is, jelesül az, hogy nem követünk-e el vétséget azzal, ha képileg ábrázoljuk az Istent, nem fosztjuk-e meg ezzel transzcendens mivoltától? Ez a leginkább a reformáció időszakában tárgyalt probléma is nagyban befolyásolta azt, hogy milyen értelemben beszélhetünk *idolum*okról. Így az Isten ábrázolása körül kibontakozó vitákat mindenképpen érdemes részletesebben áttekintenünk.

Fabiny Tibor a szem és fül konfliktusát középpontba állítva láttatja a protestantizmus térnyerésével végbemenő változásokat.<sup>27</sup> Míg a katolicizmusban jellemzően a látáshoz kapcsolták Isten megismerésének élményét, a protestáns hagyományban a hallás kerül előtérbe. Ágoston még a „lélek szeméről” ír, amely összekapcsolódva a szívvel megláthatja a világosságot, és megismerheti az isteni természetet. Ahogy a *Vallomásokban* írja: „Gyógyítsd meg szemem, hogy együtt örvendezzek világosságoddal.”<sup>28</sup> Ágoston azonban nem egyedülálló példa, a középkorban és a reneszánszban is találunk számos szerzőt, akik a szemnek különös szerepet tulajdonítottak a vallási megismerésben.

---

<sup>26</sup> Vö. Long 1998, 59-61.

<sup>27</sup> Fabiny 2009, 13-24.

<sup>28</sup> Augustinus 1982, 380.

Fabiny elemzésében ez a tendencia Luthernél fordul meg, aki a fület tekinti a keresztény ember igazi érzékszervének, és így a látás - és általában a képiség - háttérbe szorul a hallás javára. Persze ez nem kizárólag Luthernél van így – számos korábbi szerző tulajdonított már kitüntetett szerepet a hallásnak a vallás megértésében. Általánosságban azonban mégiscsak az volt jellemző, hogy inkább a vizualitás állt az előtérben. A középkorra általában jellemző a képek, ereklyék tisztelete, ceremóniák, zarándoklatok, a pompa melyek mind-mind a vizualításban, a látás élményében alapozódtak meg. Luther szerint az ige szóbeli igehirdetés volt, mielőtt írássá lett, és így az írásnak is újra szóbeli igehirdetessé kell válnia. Az élő szó elsődleges az íráshoz képest, ugyanis az apostolok sem tekercsekkel, hanem élő szóval terjesztették az evangéliumot, és az egyháznak is ezen az elven kell működnie. A Biblia tehát mint könyv önmagában nem képes arra, hogy a kegyelem eszközévé váljon, ehhez mindenképp élővé, szóbeli tanítássá kell válnia.

Luther ugyan károsnak vélte, ha túl nagy jelentőséget tulajdonítunk a képeknek, tanító jellegű használatukat nem vetette teljesen el. Nem így vélekedett erről Luther wittenbergi tanára, majd kollégája, Andreas Bodenstein von Karlstadt, aki a protestáns ikonoklasmus egyik leghírhedtebb képviselője volt.<sup>29</sup> Karlstadtnak komoly szerepe volt az 1522-es wittenbergi képrombolásban, mivel az nem sokkal *Von Abtuhung der Bylder* című írásának megjelenése után ment végbe, melyben a szentképek templomokból való eltávolítását szorgalmazta. Karlstadt magával a Bibliával támasztja alá érvelését: számos Ószövetségi példán keresztül kísérli meg bemutatni, hogy Isten képi ábrázolása tiltott cselekedet, és ellentétes Isten akaratával. Érvelése lezárásaként fölveti, hogy ha a képek kifüggesztésével szemben ilyen elnézőek vagyunk, akár legitimizálhatnánk a tolvajlást, vagy a gyilkosságot is, hiszen ezeket is tiltja a Szentírás. Karlstadt szerint, hogy korrigáljuk ezt a tévedést, el kell távolítani a képeket a templomokból – a szekuláris hatalom támogatásával. Ez lényegében így is történt, mivel azt követően dúlták fel Wittenberg templomait, hogy a városi tanács 1522 februárjában jóváhagyta Karlstadt javaslatait.

A fejezet zárásaként mindenképpen érdemes még kitérnünk Kálvin álláspontjára, akinek bálványimádással kapcsolatos gondolatait gyakran hozzák közvetlen kapcsolatba a képromboló mozgalmakkal. Kálvin érvelése leginkább két jelenség ellen irányul: az egyik Isten bárminemű – képi vagy szobor formájú - ábrázolása, a másik pedig ezeknek a templomokban való elhelyezése. A bálványimádás okáról a következőképpen fogalmaz:

---

<sup>29</sup> A reformáció képvitáiról ld. Eire 1986.

Bizony így áll a dolog: mivel az emberi elme göggel és merészséggel van eltelve, arra merészkedik, hogy a maga mértéke szerint képzelje el Istent; annyira tompa, sőt annyira elárasztotta a vaskos tudatlanság, hogy Isten helyébe hiábavaló képet állít. Ezekhez a bajokhoz újfajta gátlástalanság társul: az ember olyan külső formába akarja önteni istent, amilyennek elképzelte. A bálvány az elmében fogan, a kéz csak megszüli azt. Ez tehát a bálványimádás eredete: az ember csak akkor hiszi el, hogy Isten közel van hozzá, ha őt testileg is megjeleníti magának.<sup>30</sup>

Az emberi képzelet tehát a bálványimádás bűnének elsődleges forrása, amely önmagához hasonlatosan kívánja ábrázolni az Istent. Azzal az érveléssel is szembefordul Kálvin, amely megkülönbözteti egymástól a képek tiszteletét (*ikonodulia*) a képek imádatától (*ikonolatria*) és csak utóbbit állítja be elvetendőnek. Kálvin szerint azért nem helyénvaló ez a megkülönböztetés, mivel ha azt feltételezzük is, hogy tisztelettel fordulunk valami - nem isteni - felé, már az is elvehet valamit Isten dicsőségéből. A képek templomokban való elhelyezése kapcsán pedig megjegyzi, hogy igen kevés haszna van, de annál nagyobb veszéllyel jár, mivel könnyen eltévelyítheti a híveket a vallás valódi tanításaitól. Ráadásul ötszáz éven át nem voltak képek kifüggesztve a templomokban, és a díszítést akkor kezdték el, amikor már megromlott a szolgálat tisztasága.

Noha Kálvinnál is találhatunk olyan megnyilvánulásokat, melyek teret engednek a képek pedagógiai célú használatának, általánosságban jóval elutasítóbban fogalmaz a képi ábrázolás létjogosultságáról, mint Luther. Az *Institutio* 11. fejezetében a következőket olvashatjuk: „Mégis, ha azt nézzük, mire valók a templomok, ki nem mondhatom, mennyire méltatlannak találom szentségükhöz, hogy mást is magukba fogadjanak, mint azokat az élő és valóságos képeket, melyeket Isten szentelt meg igéjével. A keresztségre, az úrvacsorára és más szertartásokra gondolok. Ezek figyelmünket oly erőteljesen megragadják, és annyira élénk hatással vannak ránk, hogy nincs szükségünk emberi értelemmel kigondolt ábrákra. Íme, a képek összehasonlíthatatlan áldása, amely semmivel sem pótolható, hacsak nem hiszünk a pápistáknak.”<sup>31</sup> Kálvin itt egészen egyértelműen meghatározza azt, hogy a képeknek milyen formában lehet helyük a templomokban, és mi az, ami már kerülendő. Érvelésében nagy hangsúlyt fektet arra, hogy mi a megfelelő módja Isten tiszteletének, és mi tartozik már a babonaság vagy bálványimádás tárgykörébe. Úgy tartotta, hogy a próféták

---

<sup>30</sup> Kálvin 2014, 83.

<sup>31</sup> Kálvin 2014, 87.

könyveiből egyedül a keresztség és az úrvacsora szakramentuma olvasható ki, és így a templomokban sincs helye más ábrázoló képeknek és egyéb szimbólumoknak.

Az elemzés zárásaképpen megállapíthatjuk, hogy akár az ismeretelmélet, akár a teológia felől közelítjük meg az *idolumok* problémáját, egyik sem zárja ki teljesen a képi ábrázolás hasznos voltát. Ami a vizsgálódás külön érdekessége, hogy az önmagában vett vizualitással szembeállítva mindkettő esetében megjelenik valamifajta magasabb fokú ismeretet, tudást magában hordozó viszonyulási forma, amely hatékonyabban vezethet el akár az ismeretszerzéshez, akár a vallás helyes gyakorlásához. Bacon korának szituációja különösen kiélezett mindkét szempontból.<sup>32</sup> A protestantizmus egyre szélesebb körökben való terjedésével ugyanis a filozófia megújítására irányuló folyamatok egybeesni látszanak. A következőkben egyfelől a filozófia megújítását célzó munkák néhány alapvető motívumát emeljük ki – hisz Bacon maga is az újítók közé tartozik -, majd pedig arra teszünk kísérletet, hogy kimutassuk, miképpen fonódik össze filozófusunknál episztemológia és teológia, és mennyiben tekinthető ez rendhagyónak a filozófiatörténetben.

## **1.2. Bacon filozófiájának teológiai kerete**

A kora újkori filozófia egyik sajátossága, hogy az egyes szerzők legtöbbször az újító szerepében tetszelegnek, és előszeretettel fogalmazzák meg saját programjukat az elődök munkásságával szembeállítva. Ennek az általános attitűdnek egyik jellegzetessége a tudományos megismerés módszerének kidolgozására való törekvés, amelytől azt várták, hogy kivezetheti az emberiséget az addigi terméketlen próbálkozások rengetegéből. Bacon a kanonizált filozófiatörténetben emblematikus figurája ennek a kialakulófélben lévő tendenciának, amely aztán hosszú évszázadokra meghatározta Európa intellektuális életének a különböző szféráit.

Ugyanakkor nem magától értetődő, hogy mi lehet a teológia szerepe ebben a modellben, és hogyan fér össze a kinyilatkoztatás a különböző világmagyarázatok alapvetéseivel. Baconnál látszólag nem beszélhetünk totális világmagyarázatra való kísérletről, mivel elkülöníti egymástól az Isten akaratát és hatalmát, s úgy véli, hogy míg az előbbiről csak a kinyilatkoztatásból nyerhetünk ismereteket, addig az utóbbiról a természet adekvát – induktív alapú – vizsgálata révén. Látszólag tehát egyértelműek a határok: kinyilatkoztatás és filozófia között nincs átjárás, a Biblia felülírhatatlan igazságai jelölik ki a

---

<sup>32</sup> A képvtákról Angliában a 16-17. században ld. Spraggon 2003.

filozofálás és a tudomány határait. Ha viszont Bacon szövegeinek mélyebb elemzésére vállalkozunk, látni fogjuk, hogy ez korántsem ennyire egyértelmű. A határok nem annyira merevek, mint ahogy azt egy-egy szövegrészlet önmagában sugallja. Ehhez először Bacon filozófiájának teológiai kereteit mutatjuk be, majd ezután a *Novum Organum*nak az elme *idolum*aíróól szóló részét elemezzük.

A *Novum Organum*-ban az elme *idolum*aíróól<sup>33</sup> szóló részt általában csupán magának ennek a műnek a kontextusában szokás értelmezni. A következőkben kísérletet teszek arra, hogy a többi művekben valamivel hangsúlyosabban jelen lévő teológiai perspektívából értelmezsem a baconi filozófiának ezt az egyik legfontosabb kiindulópontját. Elsőként az eredendő bűn baconi értelmezését vizsgálom a természetfilozófia szempontjából releváns vetületeit kiemelve, majd ebben az összefüggésben kísérlem meg elhelyezni az *idolum*okról szóló részt, végül pedig a baconi filozófia néhány olyan karakterisztikáját fogom nyomatékosítani, amelyek háttérbe szorulhatnak akkor, ha kizárólag a tudománnyal kapcsolatos megfontolásait vizsgáljuk. Mivel a baconi filozófia végcélja az ember és a természet közti megbomlott harmónia visszaállítása, az elme *idolum*aíróól érdemes ismeretelméleti és teológiai szempontokat egyaránt figyelembe véve vizsgálni. A tudomány megújítását célzó programnak az első lépése az elme kitisztítása, mind az emberi nemre, mind az egyes individuumra, mind pedig a nyelvhasználatra, valamint egész filozófiai rendszerekre rátelepülő téves berögződésektől. Csak ez után következhet maguknak a dolgoknak a megismerése. A már biztos alapokon nyugvó fogalomalkotás pedig az utolsó lépések egyike.

A valószínűleg 1603-ban íródott, s elsőként 1734-ben kiadott, töredékesen ránk maradt mű, a *Valerius Terminus: of the Interpretation of Nature*, valamint az 1605-ben megjelent *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human* szolgálnak a legjobb forrásul ahhoz, hogy feltérképezzük Bacon filozófiájának teológiai kereteit. Mindkét mű a tudás legitim tárgykörét szabja ki, elkülönítvén egymástól a vallást és a természetfilozófiát. A *Valerius Terminus* első fejezete a tudás határáról és céljáról címet viseli. Bacon itt nyomatékosítja először, hogy minden tudás határa a vallás. Ez biztosítja, hogy ne válhasson veszélyessé, és ne legyen bűn forrása az emberiség számára. Így nem csak a tudás határait, hanem egyben a tudás apológiáját is megfogalmazza Bacon: kiemeli ugyanis, hogy a

---

<sup>33</sup> A következőkben a magyar fordításban található „ködkép” meghatározás helyett megtartom az *idolum* terminust. Ennek oka egyrészt az, hogy a szó pontos jelentése nehezen adható vissza egyértelműen: ködkép mellett bálványt is jelenthet. Másrészt, ha megtartjuk ebben a formában, filozófiai terminusként, nyilvánvalóvá válik például az isteni ideákkal való szembeállítottsága – erre vonatkozó szöveghelyeket a későbbiekben idézni is fogunk. Így a metafizikai, ismeretelméleti szempontok is jobban körvonalazódnak majd, ami pedig segítheti a baconi filozófia megértését.

megszabott kereteken belül az embert szolgálja az őt körülvevő világ megismerése. Az *Advancement of Learning*-ben az Isten akaratának és az Isten hatalmának elválasztásáról hasonló értelemben ír: míg az előbbi megismerése a teológia tárgya, addig az utóbbi a természetfilozófiára tartozik. A természet tehát Isten mindenhatóságának vetülete, de nem ismerhetjük meg belőle Isten lényegét. A legitim tudás határainak rögzítése azonban nem jelenti azt, hogy ne állna összefüggésben egymással vallás és természetfilozófia. Erre szolgálnak bizonyítékul az ateizmusról szóló esszé következő sorai:

Kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet a valláshoz: hiszen mikor az emberi elme a szétszórt másodlagos okokat látja maga előtt, olykor hajlandó megnyugodni bennük, s megállapodni náluk, ám ha összefüggéseiket vizsgálja, ahogyan egymáshoz társulnak és egybekapcsolódnak, akkor fel kell szárnyalnia a Gondviseléshez és az Istenséghez.<sup>34</sup>

Tehát a természet alapos vizsgálata szembesítheti az embereket azzal, hogy tudásuk önmagában nem teljes. Ahhoz, hogy azzá váljon, egy bizonyos ponton Isten felé kell fordulniuk. Pontosan hol is húzódik mármost a tudás határa? Ahhoz, hogy választ találjunk erre a kérdésre, érdemes megvizsgálni az eredendő bűn baconi értelmezését. Bacon szerint az Istentől származó erkölcsi törvények megsértésével tagadta meg az ember a számára kijelölt helyet a világban.<sup>35</sup> Az isteni parancsoktól való függetlenedés vágya vezetett tehát a bűnbeeséshez, nem pedig a világ megismerésének a szándéka. Az önmagának törvényt szabó ember az, Bacon értelmezésében, aki megtagadja Isten akaratát. Kiemeli továbbá, hogy a természetfilozófia és a teológia keveredése könnyen vezethet eretnekséghez, vagy spekulatív, hiábavaló fikciók gyártásához. A lordkancellár többek közt babonasággal vádolja Platónt, aki vegyítette a filozófiát a teológiával, hibásnak tartja a céloksági magyarázatokat, a makrokozmosz-mikrokozmosz analógiát feltételező panteista irányzatokat, valamint a tapasztalatot szinte teljesen mellőző skolasztikus filozófiát. Isten természetéről tehát hiábavaló elmélkedünk, a spekulatív észhasználat kizárólag tévedéshez vezethet, ha az isteni misztériumokban próbálunk meg elmerülni. Ugyanakkor még egy, elemzésünk szempontjából igen fontos eleme van Bacon eredendő bűn értelmezésének. Ezzel Bacon még a bűnbeesés előtti romlatlan intellektuális képességekre reflektál:

---

<sup>34</sup> Bacon 1987, 72.

<sup>35</sup> Bacon 2008, 123.

[...] Nem annak a természetes tudásnak a tiszta fénye vezetett a bukáshoz, mely által az ember a paradicsomban képes volt arra, hogy minden élő teremtmény egyedi természetének megfelelő nevet adjon, hanem az a feltörő vágy volt az eredeti kísértés, hogy hozzáférjen a morális tudás jót és rosszat meghatározó részéhez, mely által megkérdőjelezheti Isten parancsolatait, hogy ne függjön többé a kinyilatkoztatott akaratától.<sup>36</sup>

Az emberi perspektívából elérhető teljes tudáshoz mind Isten akaratában – tehát a kinyilatkoztatásban - mind pedig Isten hatalmában – a természetfilozófiában – el kell mélyedni. A kettő azonban látszólag egyáltalán nem keveredhet egymással, noha a természetfilozófia mégiscsak elvezethet valamilyen formában – a véges, emberi perspektívából megszerzhető tudás korlátainak belátásával - a hithez. Ádám a paradicsomban mind Isten kinyilatkoztatott akaratát, mind pedig az őt körülvevő világot ismerte – ez volna hát a tökéletes tudás mintaképe. A dolgok egyedi természetének megfelelő elnevezések a dolgok valódi tulajdonságainak ismeretét feltételezik, amiből arra következtethetünk, hogy az *idolum*októl mentes ismeretszerzés lehetséges volt a paradicsomi állapotban. Érdekes azt is kiemelnünk, hogy ebben az értelmezésben maga a vágy az, ami bűnös. Ez a gondolat ugyanis összefüggésbe hozható a *Novum Organum*-ban található barlang illetve a törzs *idolum* elemzésével, melynek során Bacon kiemelten fontosnak tartja, hogy kizárjuk egyes vágyaink káros befolyását a tudományos vizsgálódások során. A tudomány végcélja minden bizonnyal olyasfajta komplex, tiszta tudás megszerzése volna, amely a paradicsomi állapotok sajátja volt.

A *Confession of Faith*<sup>37</sup> című írásában Bacon az isten-képmásság következő elemeit emeli ki: az eszes lélek, az ártatlanság, a szabad akarat, és a hatalom.<sup>38</sup> Az ember tehát harmóniában élt a természettel, és nem csak ismerte az őt körülvevő világot, hanem uralta is. A bűnbeeséssel azonban az isten-képmásság megszűnt, s nem csak az emberi képességek romlottak meg, hanem maga a természet is, amely innentől kezdve már kevésbé szolgált ki

---

<sup>36</sup> „[...] It was not that pure light of natural knowledge, whereby man in paradise was able to give unto every living creature a name according to his propriety, which gave occasion to the fall; but it was an aspiring desire to attain to that part of moral knowledge which defineth good and evil, whereby to dispute God's commandments and not to depend upon the revelation of his will, which was the original temptation.” Bacon 2002, 2. (Saját fordításom.) A fordításnál Brian Vickers jegyzeteit követem, aki a *proprieties* szó korabeli megfelelőjének az „egyedi természetek” megfogalmazást tartja helyesnek. vö. Bacon 2008, 587.

<sup>37</sup> Ez az írás 1641-ben jelent meg először nyomtatásban, de valószínűleg 1603-ban íródott.

<sup>38</sup> Vö. Bacon 2008, 109.



az emberiséget.<sup>39</sup> Bacon ebben az írásában azonosítja a természetet az Isten által teremtett természeti törvények összességével, amelyek a hat napos teremtés végeztével sértetlenül fenn fognak állni egészen a világ végéig.<sup>40</sup> A lelkeket viszont Isten közvetlenül „lehelte” az emberekbe, és titkos akaratának és kegyelmének törvényei szerint uralkodik felettük. A természet törvényeit Isten csak a megváltás – avagy a nagyobb jó – felől nézve törli meg csodákkal, a természet „megjavítására” nincs szükség, még akkor sem, ha a teremtmények felől nézve a törvények a bűnbeesés után már nem teljes fényében tükrözik a teremtés tökéletességét. Úgy tűnik tehát, hogy Isten mindenhatósága nem terjedhet ki a törvények önkényes megváltoztatására, s így a sérthetetlen törvények garantálják a természet megismerhetőségét, szabad teret adva a természetfilozófiának.<sup>41</sup> Az *Advancement of Learning*-ben pedig azt olvashatjuk, hogy Isten az emberi elmét a világ tükrének formálta meg, amely alkalmas arra, hogy visszatükrözze a külvilágot.<sup>42</sup> A bűnbeesés után megromlott értelmet pedig – amennyire ez lehetséges – az új alapokra helyezett tudomány javíthatja meg. Erre utalnak az *Instauratio Magna*<sup>43</sup> című műtervezet előszavának a sorai, ahol Bacon hat

---

<sup>39</sup> Bacon ezen a ponton a kálvinista teológiát követi, ahogyan Brian Vickers is kiemeli jegyzeteiben. vö. Bacon 2008, 569.

<sup>40</sup> “He created heaven and earth, and all their armies and generations, and gave unto them constant and everlasting laws, which we call Nature [...] So as the laws of Nature, which now remain and govern inviolably till the end of the world, began to be in force when God first rested from his works and ceased to create; but received a revocation in part by the curse, since which time they change not.” Bacon 2008. 108.

<sup>41</sup> Benjamin Milner hívja fel arra a figyelmünket (Milner 1997.), hogy Bacon ugyan számos elemét követi a kálvinista teológiának, de néhány ponton eltér attól: az egyik lényeges különbség az, hogy Kálvin nem sérthetetlen természeti törvényekről írt, hanem csupán a természet szabályszerű működéséről, amelybe Istennek nem kell minden pillanatban beavatkoznia. Steven Matthews ennél is tovább megy, és egyenesen a kálvinizmustól való eltávolodás lenyomataként értékeli Baconnak a *Confession of Faith* című írását. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon* című művében leginkább a patrisztikus teológiával rokonítja Bacon gondolatait, a hitvallás elemzésekor pedig egész pontosan Iréneusz tanait véli kiolvashatónak a szövegből. Matthews, Krisztusnak Isten és a teremtmények közötti mediátor szerepében látja a fő párhuzamot Iréneusz és Bacon gondolatai közt, amit ekképpen összeegyeztethetetlennek tart a kálvinista tanokkal. Kiemeli, hogy Kálvin szerint Krisztus közvetítő szerepe csak abban merül ki, hogy megmentse az embert bűneitől, ám Iréneusznál Isten és ember misztikus egységének megteremtése volna a végső cél. Krisztus alakja Iréneusz szerint nem elsősorban a bűnöktől való megváltás miatt fontos, hanem azért, mert közelebb hozta az emberi természetet az istenihez. Magát az *instauratio* programját is ez a teológiai meggyőződés határozza meg Matthews szerint, ami mellett még Szent Ágoston hatását emeli ki. Vö. Matthews 2008, 41-55.

<sup>42</sup> „[...]God hath framed the mind of man as a mirror or glass capable of the image of the universal world[...]”. Bacon 2008, 123.

<sup>43</sup> Charles Whitney (Whitney 1989.) elemzése szerint a Bacon által használt *instauratio* szónak kettős jelentése van: létrehozást és helyreállítást is jelent. A Vulgatában egészen pontosan Salamon templomának helyreállítását jelenti a szó. Politikai, vallási, a tudományra vonatkoztatott, vagy akár építészeti jelentést is tulajdoníthatunk a szónak, miközben a pontos jelentése Bacon filozófiáján belül nem egészen egyértelmű. Whitney kiemeli, hogy lehetséges a bűnbeeséssel bekövetkező romlás helyreállításaként is értelmezni. McKnight (McKnight 2006.) egyértelműen a vallási értelmezésre helyezi a hangsúlyt; szerinte a spirituális megújulás is a reform részét képezi, ami a bibliai igazságok helyreállításával és a templomi rituálékkal való összehangolásukkal valósulhat meg. A természetfilozófia tehát a helyes Biblia-értelmezéssel együtt képezi az *instauratio* részét McKnight szerint. Annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy az *instauratio* olyan gyűjtőfogalom, amely összefogja a baconi filozófia különböző területeit, és tudományos programként

pontban foglalta össze tudományos programját, valószínűsíthetően a hat napos teremtestörténetet imitálva. Ennek a programnak második része a *Novum Organum*-ban bemutatott induktív alapú módszer. A műtervezet vázlata először a *Novum Organum* előszavaként jelent meg – ebben Bacon a tudományos programjának egyik célját a következőképpen fogalmazza meg: „Azt mondom, hogy az emberek ítéleteit sem erőszakkal, sem csellel nem befolyásoltam és azt nem is szándékozom; hanem magukhoz a dolgokhoz, és a dolgok közti kapcsolathoz vezetjük el őket;[...].”<sup>44</sup> Bacon emellett itt is kiemeli, hogy a tudás nem érheti el az isteni misztériumokat, Isten felé csak hittel fordulhatunk. Ádám tudását, melynek birtokában nevet adott a dolgoknak, a műtervezetben tiszta és romlatlan természetes tudásnak nevezi, ami semmilyen módon nem vezethetett a bűnbeeséshez. Ebből pedig egyértelműen következik, nincs okunk félni ezért a tudomány művelésétől. A romlott emberi értelmet pedig immáron labirintusként jellemzi, ahol elveszünk a tapasztalatok rengetegében, hibát hibára halmozunk, és ha régebbi korok tudományában próbálunk vezetőt keresni, akkor — csak még inkább eltévelyedünk. Ez a *Novum Organum* perspektívája is, tehát áttérhetünk most már az elme *idolumainak* részletesebb áttekintésére. Összegzőképpen ennek az alfejezetnek a lezárásaként Bacon bűnbeesés-értelmezéséből a következő elemeket érdemes kiemelniük:

1. Ádám ismerte az őt körülvevő világot.
2. Uralta a természetet.
3. Betartotta a morális határokat egészen a bűnbeesésig.

Ezek a szempontok igen fontosak lehetnek az *instauratio* programjának egészére nézve, mivel ha pontosan látjuk mi azaz ideális állapot, aminek a visszaállítására törekednünk kell, akkor az ehhez vezető utat is könnyebb lehet felismernünk.

---

értelmezve a végcélja az ember és a természet – avagy az elme és a dolgok - közti megbomlott harmónia helyreállítása.

<sup>44</sup> „Non (inquam) ullum aut vim aut insidias hominum judiciis fecimus aut paramus; verum eos ad res ipsas et rerum foedera adducimus;[...].” Bacon 1857, 131. (Saját fordításom.) Mivel az *Instauratio Magna* előszavából, valamint a *Novum Organum* 2. könyvéből nincsen hozzáférhető magyar fordítás, ezért a felsorolt művekből az eredeti latin szöveget idézem.

### 1.3. *Idolumok a Novum Organumban*

A *Novum Organum* egész első könyvét tekinthetjük olyan elemzésnek, amely feltárja az elme hiányosságait, a rendszeresen elkövetett hibákat, s mindazon tényezőket, melyek gátolják a megismerést. Mivel Bacon szerint az elődök munkásságát nem előzte meg effajta reflexió, ezért fenntartásokkal kell kezelnünk mind a megelőző korok tudományos elveit, mind pedig a különböző filozófiákat. Ha nem vagyunk tudatában hiányosságainknak, azok orvoslására sincs esélyünk. Az elme *idolumainak* fogalmát a következőképpen vezeti be Bacon: „Hatalmas különbség van az emberi elme *idolumai* [*humanae mentis idola*] és az isteni elme ideái [*divinae mentis ideas*] között: vagyis egyrészt bizonyos önkényes és hiábavaló nézetek, másrészt a teremtmények valóban megfigyelhető jegyei és bélyegei között.”<sup>45</sup> Az *idolum* szó a bibliai bálványimádással is összefüggésbe hozható: a morális parancsok megtagadása csakúgy, mint a dolgok valódi tulajdonságainak figyelmen kívül hagyása bizonyos fajta önkényt feltételez: túlzott bizalmat értelmünkben, ítéleteinkben, és érzékszerveinkben. Míg morális szempontból Isten kinyilatkoztatott akarata ellen vétünk, ha helyébe lépve magunk szeretnénk törvényhozóvá válni, a megismerés felől nézve Isten hatalmát tagadjuk meg azzal, ha a valóság helyett elménk *idolumait* tartjuk a dolgok mértékének. Bizonyos értelemben tehát mindkét esetben valami mást helyezünk Isten – vagy az isteni – helyébe. Noha az ismeretszerzés korlátai a bűnbeesés következményeként keletkeztek, ezek bizonyos mértékben áthidalhatóak Bacon szerint.

Az elmét inherens módon támadó törzs *idolumait* a 41. aforizmában a következőképpen definiálja Bacon:

A törzs *idolumai* hozzátartoznak az emberi természethez, az emberek törzséhez, az emberi nemhez. Mert helytelen az az állítás, hogy az emberi érzékek a dolgok mértékei; éppen ellenkezőleg: mind az érzékek, mind az elme képzei az ember hasonlatosságára [*ex analogia hominis*], nem a világegyetem hasonlatosságára [*ex analogia universi*] jönnek létre. Az emberi értelem pedig görbe tükre a tárgyak sugarainak: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Bacon 2001, 60. (I/23. aforizma) – a fordítást módosítottam, a magyar fordításban az „elme ködképei” szerepel, valamint „az isteni elme eszméi”, ideái helyett.

<sup>46</sup> Bacon 2001, 64. (I/41.) – a magyar fordításban „a törzs ködképei” szerepel, ezt módosítottam.

Az egész emberi nemet behálózó törzs *idolumai* láthatólag komoly kihívás elé állítanak bennünket. Hiszen ha ennyire mélyen gyökereznek a hibák bennünk, akkor kérdéses, hogy egyáltalán képessé válhatunk-e valaha megismerni a minket körülvevő dolgok természetét. A törzs *idolumaiban* a szkepszis veszélye leselkedik ránk. A görbe tükör metaforája teljes ellentéte a romlatlan, és a valóságot visszatükrözni képes elmének, amely még a bűnbeesés előtti állapot sajátja volt. Mind az érzékeket, mind az értelmet, mind pedig az akaratot befolyásolják a törzs *idolumai*, miközben még az érzelmek is negatívan befolyásolják az elme egészét, mivel hatásukra könnyedén elhisszük igaznak azt, amit annak szeretnénk tudni. Ráadásul még a türelmetlenség is a nehezebbnek tűnő dolgok kerülésére ösztönözhet minket. Az értelem pedig már önmagában is hibák forrása lehet, mivel hajlamos olyan összefüggéseket, hasonlóságokat keresni, amelyek valójában nem léteznek. Továbbá a képzelet is könnyedén eltérítheti az értelmet az ismeretszerzés helyes rendjétől, az akarat pedig csak e hibásan működő komplexum által determináltan működik. És mint azt Bacon számtalanszor kiemeli: az érzékszerveink segítség nélkül, önmagukban megbízhatatlanok. A dolgok egyes részeinek túl kicsi mérete, a túl lassú vagy túl gyors mozgás mind-mind meghaladják korlátozott képességeinket. Az ember tehát látszólag teljes diszharmonióban él a természettel, megromlott elméjének hibás működése csupán a valóság eltorzított képét képes közvetíteni. A törzs *idolumain* felülemelkedni igen kilátástalan vállalkozásnak tűnik, hiszen az emberi természetet egészében érintik, vagy ahogy Bacon fogalmaz: „az emberi szellem szubsztanciájának egyneműségében vagy előítéleteiben, korlátaiban vagy nyughatatlanságában, az érzelmek befolyásában vagy az érzékek gyámoltalanságában és a benyomások módjában lelik magyarázatukat.”<sup>47</sup>

A társas tér *idolumai*<sup>48</sup> a nyelvhasználatból erednek: „Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogóképesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet.”<sup>49</sup> Kétfajta *idolumát* különíthetjük el a szavaknak: az első csoportba azok tartoznak, amelyek nem létező dolgokat jelölnek pl. „szerencse”, „első mozgató”, a másodikba pedig azok, amelyek zavarosak, pontatlanok, vagy részleges absztrakcióból fakadnak pl. „nedvesség”. Az első csoportba tartozóakkal látszólag könnyű dolgunk van, mivel Bacon szerint egész egyszerűen megtagadhatjuk az ilyen fogalmakat és a mögöttük álló elméleteket. A második

---

<sup>47</sup> Bacon 2001, 71. (I/52.)

<sup>48</sup> Az *idola fori* a magyar fordításban a „piac ködképeiként” szerepel, ugyanakkor a társas tér meghatározás jobban kifejezi a kommunikációban s nyelvhasználatban felmerülő nehézségeket, amelyek ezen *idolumok* velejárói.

<sup>49</sup> Bacon 2001, 65. (I/43.)

csoportba tartozó szavak már nagyobb kihívást jelentenek, mivel azok nem teljesen hibásak, hanem csupán zavarosak, és fokozati különbség figyelhető meg közöttük. Bacon nem ad semmiféle útmutatást ezen hibák kijavítására, s talán éppen ezért indítványozza a 36. aforizmában a fogalmaink időleges felfüggesztését, hogy visszatérhessünk a tények vizsgálatához. Az *Advancement of Learning*ben pedig matematikai modelleket követve a különböző szavak és terminusok definiálását szorgalmazza avégett, hogy elkerüljük a félreértéseket és a vitákat.<sup>50</sup> A nyelvhasználat ugyan elkerülhetetlen járuléka az emberi létezésnek, a tudományokban azonban nem indulhatunk ki a szavak hétköznapi – nem pontosan definiált – jelentéséből, és a fogalomalkotás szabályait is felül kell vizsgálnunk. Bacon mindenfajta innátista, intellektualista bölcselkedés hibás kiindulópontjaként azonosítja a társas tér *idolumait*, hiszen a nyelvhasználatból megalkotott fogalmaink szerinte alkalmatlanok arra, hogy a tudomány és a filozófia alapjául szolgáljanak.

Érdeemes felidézünk ezen a ponton Spinoza válaszát Oldenburg első levelére, amelyben arról kérdezik, hogy miben látja Descartes és Bacon filozófiájának gyengeségeit. A válasz első két eleme a következő: „Első és legnagyobb tévedésük tehát az, hogy oly messze eltávolodtak az első oknak és minden dolog eredetének megismerésétől. A második az, hogy nem ismerték fel az emberi szellem igaz természetét.”<sup>51</sup> Itt Spinoza vélhetőleg elsősorban a sajátjától eltérő metodológiákat kritizálja, hiszen Bacon a *Novum Organum*ban megfogalmazott alapelvei mentén megreformált indukció mentén látta a filozófia és általában a tudományok haladásának helyes útját; Descartes az analízis módszerét követte,<sup>52</sup> míg ő maga a szintetikus módszer híve volt. A fő különbség abban rejlik, hogy Bacon, csakúgy, mint Descartes egyfajta terapeutikus, a hibás hétköznapi berögződéseinket fokozatosan felülíró módszer lehetőségében látták a biztos tudás megszerzésének módját, addig Spinoza azt közvetlenül hozzáférhetőnek gondolta el, mivel a legtökéletesebb ideát – Isten ideáját – tette meg filozófiája alapjául, melyből a világ egészének struktúrája levezethető.

Bacon a korai művekben felvázolt teológiai kerettel összhangban nem indulhatott ki Isten ideájából, és sem az ész, sem pedig az értelem nem válhatott nála a természetfilozófia kiindulópontjává a megromlott emberi természet okán. Az a fajta tudás pedig, mely által

---

<sup>50</sup> „[...] so as it is almost necessary in all controversies and disputations to imitate the wisdom of the Mathematicians, in setting down in the very beginning the definitions of our word and terms, that others may know how we accept and understand them, and whether they concur with us or no.” Bacon 2008, 228.

<sup>51</sup> Spinoza 1980, 107.

<sup>52</sup> Descartes esetében nem olyan egyszerű a kategorizálás, mivel noha a fő művének tekintett *Elmélkedésekben* analitikus módszert követ, *A filozófia alapelveiben* a szintézis módszerét követi. Persze ez nem jelent önmagában következtetlenséget, mivel – ahogy azt Meyer is nyomatékosítja – embere válogatja, hogy ki melyik levezetési módra fogékonyabb. Descartes és Spinoza módszeréről bővebben ld. Boros 1996.

Ádám az egyedi természetük szerint nevezte el a paradicsomban a dolgokat, csak egy távoli jövőben szerezhető meg újra, hiszen a tudomány fejlődése, melynek hozadékaként az elme képessé válhat megismerni a dolgokat, s végül adekvát fogalmakat alkotni, csak hosszú, összehangolt munka eredménye lehet. Innen érthető meg a baconi filozófia dinamikája: bármely fogalmat adottnak s adekvátnak venni illegitim ugrásnak minősül a megismerés rendjében.

A barlang *idolumai* az individuális karakterből fakadó hiányosságokat jelentik: hajlamaink, szokásaink, és neveltetésünk tartoznak ide, amelyek mind befolyásolják ítéleteinket. Ezen berögződések hatására könnyen eshetünk túlzásokba, és egyes érzelmeink is könnyedén rabul ejthetik az értelmet. A színház *idolumai* közé tartoznak a hibás filozófiai elméletek, rendszerek és bizonyítási módszerek, amelyek az előzőleg felsorolt *idolumok* valamelyikének – vagy legrosszabb esetben mindegyikének – áldozatul esnek. Bacon nem kevesebbet állít, mint hogy a filozófia története különböző színdarabok bemutatásáról szól, melyeknek semmi közük a valósághoz. Az egyes filozófiai irányzatok kiindulópontjai elhibázottak, és ezért a levezetések is tévesek. Az okokat részletesebben is taglalja Bacon: a racionalisták – vagy szofisták – túl nagy teret engednek az elméleti megfontolásoknak és saját szellemük erőfeszítésének, az empiristák csupán néhány kísérletre építik filozófiájukat, a babonások pedig a teológiát és a hagyományt keverik bele a filozófiába. Arisztotelésszel kiemelten foglalkozik a lordkancellár, mivel a tekintélyének behódoló filozófusok szerint mind megismételték az általa elkövetett hibákat, ráadásul számos olyan filozófus tűnt el miattuk az ismeretlenség homályában, akik nem alapítottak iskolát. Az Arisztotelésszel szemben megfogalmazott kritika érinti továbbá a kategóriák dogmatizmusát, a szillogizmust, valamint az egyszerű felsoroláson alapuló indukciót. A görögök bölcséletét csupán szószaporításnak tartja Bacon, mivel a retorika eszközeivel vívott parttalan vitáik távolról sem szolgálták az igazság kutatását. A logikáról pedig általánosságban a következőket írja: „A jelenleg használatos logika sokkal kevésbé alkalmas az igazság kutatására, mint a fogalmi közhelyeken alapuló tévedések rögzítésére és szentesítésére; ezért sokkal több kára, mint haszna van.”<sup>53</sup>

Láthatólag igen szűk sáv marad tehát a természetfilozófia megalapozására, hiszen ha elménkben nincsen semmi bizonyos, amiből kiindulhatnánk, és a fakultások<sup>54</sup> egyike sem működik adekvátan, akkor magukhoz a dolgokhoz kell fordulnunk. Hiszen, miként az emberi

---

<sup>53</sup> Bacon 2001, 57. (I/12.)

<sup>54</sup> Bacon három lelki fakultást különít el egymástól: az emlékezetet, a képzeletet, és az értelmet. Ezek közül az értelem a legfontosabb a filozófia számára. Vö. Bacon 2008, 175.

értelemről olvashattuk, „[...]saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.”<sup>55</sup> Ahhoz azonban, hogy a dolgokat *ex analogia universi* megismerhessük, mégiscsak azt kell feltételeznünk, hogy az elme képes lehet hozzáférni a tőle független világhoz. Bacon maga is el kívánja kerülni a szkepticizmus csapdáját, az *eukatalepsziát* célozza meg - ami a dolgok helyes megragadását jelenti – szemben az *akatalepsziával* – azaz a dolgok megragadhatatlanságának állításával: „Pedig mi nem az *akatalepsziát*, hanem az *eukatalepsziát* hirdetjük és annak elméletén munkálkodunk; mert nem vitatjuk az érzékek érdemét, hanem segíteni óhajtunk nekik, nem nézzük le, hanem vezetjük az értelmet. Márpedig jobb, ha ismerjük gyengéinket, és nem hisszük, hogy mindent a legjobban tudunk, mint ha azt hisszük, hogy mindent tudunk, miközben azt sem sejtjük, mit kellene tudnunk egyáltalán.”<sup>56</sup> Az *eukatalepszia* eléréséhez az ítéletek időszakos felfüggesztése szükséges, mivel az *idolumok* bármikor ellehetetleníthetik a megismerést.<sup>57</sup> Azonban nem az *epokhé* lesz Bacon végleges álláspontja: ez csupán az első, metodológiai indokolt pontja a tudományos programnak. Kérdés azonban, hogy Bacon – céljával ellentétben – nem vitte-e túlzásba az ismeretszerzés nehézségeinek és korlátainak taglalását, és az általa felvázolt perspektívából lehetséges-e még egyáltalán a megismerés? Lássuk tehát, milyen lehetőségek vannak arra, hogy megvédjük az elmét az *idolumoktól*!

1. Bacon, amikor az *idolumok* ellenszeréről ír, legtöbbször az *expurgatio* [kitisztítás] szót használja. Az elmét tehát ki kell tisztítani mielőtt magukhoz a dolgokhoz fordulnánk. Chantal Jaquet szerint Bacon, amikor az elme kitisztításáról ír, elsősorban orvosi, vagy alkímista módszerekre jellemző eljárásra gondol.<sup>58</sup> Eszerint az egyes *idolumok*at vagy száműzni kell az elméből – akár bizonyos fertőzéseket a szervezetből -, vagy el kell különíteni az egyes fakultások hibásan működő részeit a tiszta résztől. A kezelés nagyban függ attól, hogy az *idolumok* egyes csoportjai az elmét egészében, belülről fertőzik-e, vagy pedig egyes fakultások közötti, „kívülről” jövő veszélyről van szó. Ha az *idolumok* külsődlegesek, akkor valamelyest könnyebb dolgunk van: a barlang *idolumait* például úgy védhetjük ki, ha óvjuk az értelmet a különböző hajlamok és érzelmek befolyásától. Látszólag a társas tér *idolumai* sem hordoznak magukban nagyobb veszélyt, hiszen ha a

---

<sup>55</sup> Bacon 2001, 64. (I/41.)

<sup>56</sup> Bacon 2001, 143. (I/126.)

<sup>57</sup> Vö. Jaquet 2012a.

<sup>58</sup> Vö. Jaquet 2010, 268-282.

tudományos megismerésben nem a fogalmainkból indulunk ki,<sup>59</sup> hanem a tapasztalatból, ezek szintén kiküszöbölhetőek. A színház *idolumai* is száműzhetőek, ha figyelmen kívül hagyjuk a hagyományt, s nem támaszkodunk az elődök tanításaira. Ugyanakkor a törzs *idolumai* már nagyobb kihívás elé állítanak bennünket, mivel azok az értelmet inherens módon fertőzik. Az egyetlen mód ez esetben csak a feltárás lehet, az *idolumok* leleplezése: tudatosítani a korlátokat és óvakodni a hibáktól. Ez azonban nem tűnik végleges megoldásnak.

2. Michel Malherbe<sup>60</sup> hívja fel a figyelmünket arra, hogy az *expurgatio* metaforája egyben bibliai is: az elme kitisztítása a feltétele annak, hogy hozzáférhessünk az igazsághoz úgy, ahogyan a gyermeki szív tisztasága nyithatja meg a mennyek kapuját. Malherbe itt a 68. aforizmára hivatkozik: „Beszéltünk tehát az *idolumok* fajairól és hatásukról; ünnepélyes és állhatatos eltökéltséggel kell megtagadnunk és visszavetnünk valamennyiüket, hogy nyűgeiktől megszabaduljon az értelem, mert az ember országa tudományon alapul, és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe *nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként a kisdedek.*”<sup>61</sup> A 69. aforizmban pedig az *expiatio* szót használja Bacon, ez a magyar fordításban az „elme felszabadításaként” szerepel, ugyanakkor bibliai jelentésében „büntől való megtisztulást”, „engesztelést”, vagy „a büntetlen tisztaság visszaszerzését” is jelentheti,<sup>62</sup> ami tovább erősíti a teológiai párhuzamot. A tudományok művelését tehát mentális átalakulás kell, hogy megelőzze. Ezen a ponton arra is gondolhatunk, hogy a baconi program nem csupán a tudomány művelésére koncentrál, hanem – azzal szoros összefüggésben - a tudós morális tisztaságát is megköveteli. Ebben a kontextusban az egyes fakultásokba vetett reflektálatlan bizalom önhittséget feltételez, a tudomány műveléséhez azonban alázatra van szükség. Ebből a megközelítésből körvonalazódni látszanak az *instauratio* programjának kapcsolódási pontjai: a morál - és a természet filozófia szorosan összefüggnek egymással, és így a tudomány művelőjének attitűdje sem lehet közömbös a módszer alkalmazásakor. Az ember és a természet bűnbeesés után megromlott kapcsolatának helyreállításához tehát morális tisztaságra is szükség van. Ha a tudós túlzottan bízik saját, egyéni képességeiben, azzal olyan, a

---

<sup>59</sup> „Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a tényekhez, a tények sorozatához és rendjéhez az embereket, és rávenni őket, hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól, és kezdjenek hozzászokni magukhoz a dolgokhoz.” Bacon 2001, 63. (I/36.) – a fordítást módosítottam.

<sup>60</sup> Malherbe 2011, 58.

<sup>61</sup> Bacon 2001, 85. (I/68.) - Máté evangéliumából származik a kiemelés. A fordítást módosítottam: „ködképek” helyett az *idolumok* szót használom.

<sup>62</sup> Vö. Finály 2002, 745.



tudomány területén illegitim érzelmi befolyással viszonyul a természethez, amely óhatatlanul *idolumai* rabjává teszi. Az egyéni képességek háttérbe szorításával Bacon egyben a mágia hagyományos szerepével is szakít, mivel - a reneszánsz elgondolások szerint – a mágus az individuális, egyedi képességeinek kibontakoztatásával kívánja befolyásolni a világ folyamatait.<sup>63</sup>

A kétféle megközelítés természetesen nem kizárja, hanem inkább kiegészíti egymást. Egy nehézséget azonban még továbbra sem oldottunk meg: ha tudatában vagyunk is annak, hogy az értelem eltorzítja a valóságot, és ez az emberi természet szükségszerű velejárója, ezzel önmagában még nem kerültük el a szkepticizmus veszélyét. Bacon azonban nem teljesen következetes az ismeretszerzés határainak kérdésében. Az 58. aforizmában a barlang *idolumaival* kapcsolatban ezt olvashatjuk: „A valóság szemlélésekor tehát fogadjuk mindazt gyanakvással, ami értelmünket könnyen megragadja és rabul ejti; e téren minél nagyobb óvatosságra van szükség, hogy az értelem elfogulatlan és tiszta maradjon.”<sup>64</sup> Az 53. aforizmában is az „értelem tisztaságáról” ír, a 97. aforizmában pedig „megtisztított elméről”<sup>65</sup>, s más műveiben is tesz olyan utalást, miszerint az értelemnek van egy tiszta része.<sup>66</sup> Ha pedig van az értelemnek tiszta része, akkor el kellene tudnunk különíteni ezt a részt az értelem hibás részétől úgy, ahogyan az egyes érzelmeket is el kell különítenünk az értelemtől, az alkímisták eljáráshoz hasonlatosan. A törzs *idolumainak* látszólag teljesen kilátástalan perspektívája tehát nem végleges, az emberi szellem szubsztanciájának egyneműségéből fakadó *idolumok* már a romlott értelem sajátjai, amely értelem ugyanakkor nem véglegesen és egészében romlott. Úgy tűnik tehát, hogy Bacon *idolum*-elmélete megmenekülhet attól, hogy végleges szkepszisbe torkolljon, noha egészen pontosan nehéz volna körülírni, miképpen vihető végbe az értelem tiszta részének elkülönítése a fertőzött résztől. Minden bizonnyal a *Novum Organum* második részében kifejtett induktív alapú módszer alkalmazásával lehetséges ez, így tehát a tudomány művelése már önmagában is az *idolumok* kiküszöbölésével járhat. Ezt maga Bacon is kiemeli a 40. aforizmában: „Az *idolumok* végleges szétosztatásának leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi *indukció* útján alkotott fogalmak és axiómák, de már az is nagy haszonnal jár, ha az *idolumokra*

---

<sup>63</sup> Ld. Popelard 2010.

<sup>64</sup> Bacon 2001, 73. (I/58.)

<sup>65</sup> A „mente repurgata” kifejezést használja Bacon, ami egész pontosan „újra megtisztított” elmét jelent. Az instauratio értelmében ez ismételten utalhat a bűnbeesés előtti állapotra, hiszen ebben a megfogalmazásban az elme valaha már tiszta volt.

<sup>66</sup> Vö. Jaquet 2010, 266.

felhívjuk a figyelmet.”<sup>67</sup> Itt már a megismerés új rendje szerint járunk el: hisz nem az előzetesen megalkotott – vagy eleve adottnak feltételezett – fogalmainkat s axiómáinkat vetítjük ki a világra, hanem e folyamatot megfordítva, az indukció segítségével, a tapasztalat felől jutunk el hozzájuk. Ha pedig hozzávesszük ehhez az értelmezéshez – miszerint tehát az értelemnek van egy tiszta része - az első részben felvázolt teológiai megfontolásokat, akkor arra kell következtetnünk, hogy a bűnbeeséssel romlott meg ugyan az értelem, de nem teljesen és visszafordíthatatlanul. Ebben a tágabb perspektívában megerősítést nyer az, hogy az értelem valaha jól működött.

A *Novum Organum* zárása is ezt támasztja alá: „A bűnbeeséssel az ember kikerült mind az ártatlanság állapotából, mind pedig a teremtmények fölötti uralomból. Ugyanakkor mindkét dolog nagyrészt helyreállítható még ezen élet során; az első a vallás és hit, a második pedig a mesterségek és tudományok révén.”<sup>68</sup> A harmadik aforizmában ugyanis Bacon azonosítja a tudást a hatalommal, ebből a megközelítésből pedig fogalmazhatunk úgy, hogy az ember elveszítette tudásának azt a fokát, mely által uralkodhatott a többi teremtményeken. Továbbá a *Novum Organum* első részének utolsó fejezeteiben, melyekben abbéli reményét fejezi ki Bacon, hogy a tudományos programja sikerrel járhat, elsősorban a Bibliára hivatkozik: „Dániel jövendölését se feledjük: «*Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány*» – ami nyilvánvalóan arra céloz, hogy a végzet, vagyis a Gondviselés akarata szerint a világ messzi utainak megismerése – ami, úgy látszik, a hatalmas hajóutakkal vagy be is következett már, vagy épp most van folyamatban – és a tudomány gyarapodása egy időre fog esni.”<sup>69</sup> Ez a tény tovább erősíti azt a feltételezést, hogy Bacon maga is teológiai keretek között képzelte el a természetfilozófia virágzásának eljövételét.

Érdemes még kiemelni, hogy a *Novum Organum* első része egyben pszichológiai felkészítés is a második részhez, amelyben Bacon részletesen mutatja be módszerét, amit „a természet magyarázatának” nevez. Az elme megtisztítását<sup>70</sup> tehát egyfajta terápiának tekinthetjük, amely szükségképpen meg kell, hogy előzze magának a módszernek az alkalmazását. A természet magyarázata, melynek során a táblázatokba rendezett megfigyelésekből és kísérletekből haladunk fokozatosan az axiómák felé, csak az *idolumok*

---

<sup>67</sup> Bacon 2001, 64. (I/40.) – a fordítást módosítottam, „ködképek” helyett az *idolumok* meghatározást használom.

<sup>68</sup> „Homo enim per lapsum et de statu innocentiae decidit, et de regno in creaturas. Utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest; prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias.” Bacon 1857, 365. (II/52.) (Saját fordításom.)

<sup>69</sup> Bacon 2001, 116. (I/93.)

<sup>70</sup> Az *expurgatio* ezen a ponton tehát olyan attitűdöt jelent, amely a megismerésre leselkedő veszélyek tudatosításával, az érzelmek kizárásával, valamint az ítéletek felfüggesztésével jár.

hordozta veszélyek tudatában kezdődhet meg. Majd legvégül eljuthatunk a formák ismeretéig, amelyeket a „természet ábécéjéhez” hasonlít Bacon: ezek volnának a természet legalapvetőbb alkotóelemei. Először tehát a tapasztalatból indulunk ki, de minél magasabb szintre kerülünk a természet magyarázatában, az értelemnek annál nagyobb szerep jut. Úgy tűnik, elsőként „megjavítani” könnyebb érzékszerveinket mint az értelmet, de legalábbis rajtuk keresztül tehetjük meg az első lépést magukhoz a dolgokhoz. Ezt a folyamatot hasonlítja Bacon a méhekhez:

Akik elmélyedtek a tudományokban, vagy empirikusok voltak, vagy dogmatikusok. Az empirikusok egyre csak gyűjtenek, mint a hangya, és felélik, amit gyűjtöttek; a racionalisták önmagukból szőnek fonalat, akár a pók. Pedig a méh választja kettejük között a helyes utat, mert a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően átalakítja és elrendezi azt.<sup>71</sup>

A fokozatosság szükségessége, valamint a baconi filozófia dinamikája pedig szintén a bűnbeeséssel megromlott emberi természettel magyarázható: mind az érzékszerveknek, mind pedig az értelemnek segítségre és folyamatos ellenőrzésre, kölcsönös együttműködésre van szükségük ahhoz, hogy magukat a dolgokat megismerhessük, mivel önmagukban megbízhatatlanok. Bármifajta ugrás és elhamarkodott következtetés, a természet elővételezéseinek [*anticipationes naturae*] minősülnek, a valóság eltorzításának. Csak az emberiség összehangolt munkájával szerezhető vissza a természet feletti hatalom. A szkeptikus útvesztő kikerüléséhez pedig minden bizonnyal az isteni gondviselésre is szükség van - másképpen nincs remény a tudomány fejlődésére, mivel a tudomány nem képes önmagát megalapozni. Ennek egyik legfőbb tanúbizonysága, hogy Bacon szerint az elmúlt korok tudományos elveinek alapján szinte semmilyen eredményt nem értek el. Talán a sikerbe vetett vak hit is az emberi elbizakodottság jele volna, ám másfelől az is bizonyos, hogy remény nélkül sem lehetséges a tudomány útjára lépni.

#### **1.4. A természet értelmezése**

Ebben a fejezetben áttekintjük az induktív módszer jellemzőit, és részletesebben elemezzük a formák baconi fogalmát.

---

<sup>71</sup> Bacon 2001, 117. (I/95.)

A *Novum Organum* első részében Bacon a következőképpen foglalja össze a módszer lényegét, összevetve az addigi gyakorlattal:

Két úton (és csak e két úton) kutatható és lelhető fel az igazság. Az egyik az érzékektől és az egyeditől a legáltalánosabb érvényű axiómákhoz rohan és sziklaszilárd igazságnak tekintve ezeket az elveket, belőlük vezeti le és fedezi fel a középső axiómákat. Ez a jelenleg járt út. A másik az érzékek és az egyedi tények segítségével folyamatosan, lépésről lépésre szűri le az axiómákat, hogy a legvégén jusson el a legáltalánosabb elvekig. Ez az igazi út, csak hogy nem próbálja ki senki.<sup>72</sup>

Bacon az elsőként felvázolt módszert a természet elővételezéseinek (*anticipationes naturae*) nevezi, az utóbbit pedig a természet értelmezésének (*interpretationem naturae*). A *Novum Organum* első része nem tartalmazza még magát a módszert, ezért áttérünk a második rész elemzésére.<sup>73</sup>

A módszer nem valamifajta befejezett, tökéletes rendszer. Bacon fenntartja a lehetőségét annak, hogy az új találmányokkal a feltalálás módszerei is tökéletesedni fognak. Így azt sem szabad tökéletes és változtathatatlan útnak tekinteni, amit a következőkben fogunk felvázolni. Maga a módszer egy metafizikai-ismeretelméleti előfeltevésen alapul, ezzel folytatván az első könyvben megkezdett gondolatmeneteket. A dolgok mindenfajta tudományos vizsgálódás nélkül, korlátozottan, *ex analogia hominis* tárulnak csak fel, amivel szemben az *ex analogia universi* objektív szemlélete volna a cél.<sup>74</sup> Mit is jelent ez pontosan?

Az érzékszervi megismerés, a különböző *idolumok* miatt, csupán az emberre vonatkoztatva tárja fel a dolgokat, azok valódi szerkezete azonban rejtve marad. A tudományos megismerés feladata volna, hogy a jelenségektől fokozatos absztrakció alkalmazásával eljusson a dolgok valódi okainak magyarázatához. Ezek volnának a formák. Arisztoteléstől átveszi Bacon az oksági kapcsolatok négy lehetséges kategóriáját, s így elkülönít anyagi, ható, formális és cél-okokat. A formák a legabsztraktabb entitások, de az anyagtól teljesen nem különíthetők el, tehát nem úgy léteznek, mint a platóni ideák. Paolo Rossi a következőképpen határozza meg dolgok és formák viszonyát: „A *Novum Organum* 13. szakaszában Bacon *ipissima res*-nek nevezi a formát, kimondva, hogy a dolog és a forma

---

<sup>72</sup> Bacon 2001, 59. (19)

<sup>73</sup> A *Novum Organum* második részének értelmezéséhez ld. Malherbe 2011, Vickers 1992, Malherbe 1996.

<sup>74</sup> Rossi 1975, 147.

csak mint megjelenő és létező, mint külső és belső különböznek egymástól, és ugyanazt jelentik az egyik esetben az emberre, a másikon a mindenségre vonatkoztatva.”<sup>75</sup> A következőkben ezért megpróbáljuk végigkövetni a materiális és ható okoktól a formáig vezető indukció lépéseit, hogy tisztábban lássuk a jelenség és a dolog valódi oka közti eltéréseket.

Az anyagi és a ható okok a fizikai magyarázatok közé tartoznak, és az empirikus tapasztalaton alapulnak. Ezek csak bizonyos dolgok, tulajdonságok okait tudják felfedni, ami a tudomány tökéletlen szintjét jelenti, mivel nem képes a valódi, láthatatlan – érzékszerveinkkel közvetlenül hozzáférhetetlen – struktúrák feltárására. Ha a hó fehérségét például levegő és víz bizonyos arányával magyarázzuk, az nem magyarázza a tojás vagy az üvegcserep fehérségét. Ahhoz, hogy a fehérség általánosabb okát megkapjuk, absztraktabb magyarázatra van szükség. Az egyes, partikuláris létezőkhöz kötött magyarázatok nem lehetnek a tudomány végcéljai. Az absztrakcióhoz azonban először minél eltérőbb megfigyelések rendszerezésére van szükség. Ezt szolgálná a „jelenlét táblázata”, amely bizonyos tulajdonságokat egyes jelenségekkel összekapcsolva ábrázol. A hó vizsgálatánál például ide tartoznak: a napfény, vagy a súrlódó testek. Ezek összegyűjtése volna az indukció első lépése. A következő lépés a „hiány táblázatának” megalkotása, amely nem minden olyan jelenség felsorolását jelenti, ahol az adott minőség hiányzik, hanem olyan esetekét, ahol a jelenlét táblázata alapján elvárhatnánk a vizsgált minőség jelenlétét, az azonban elmarad. Ilyen hasonló jelenségek volnának például a csillagfény vagy a holdfény, melyeknél a napfényvel ellentétben nincs jelen a hó. Végül a „fokozat táblázata” következik, ahol a hó növekedéséhez, vagy csökkenéséhez vezető folyamatokat vizsgáljuk, amilyen például az állatok hőjének növekedése a mozgás révén. Bacon a táblázatok elrendezési elvében látta az arisztotelészi indukció meghaladását, mivel szerinte így már nem a jelenségek szimpla felsorolásáról van szó.

De hogyan is juthatunk el az összegyűjtött adatoktól a formáig? Mivel forma és jelenség csak mint belső és külső különböznek egymástól, ezért – mint ahogy a 15. aforizmában szerepel – a formának mindig jelen kell lennie, ha a vizsgált jelenség is jelen van, és mindig hiányoznia kell, ha a vizsgált jelenség hiányzik, továbbá növekednie kell, ha a vizsgált jelenség növekszik, s csökkennie, ha a vizsgált jelenség csökken. Ezért ki kell zárunk minden olyan jelenséget, amelynél ezek a feltételek nem teljesülnek. A fokozatos kizárás tehát a szükségszerű kapcsolatot hivatott megtalálni a forma és az adott jelenség

---

<sup>75</sup> Rossi 1975, 146.

között. Bacon a fokozatos absztrakció következményeként arra jut, hogy a hő formája a mozgás nemének egy faja. Mit is jelentsen ez? Paolo Rossi elemzésében a következőt:

*A vindemantio prima* [első szüret, avagy megközelítő pontosságú indukciós eljárás] révén nyert hőmeghatározás egyszerre spekulatív és operatív: ha egy természeti testben elő lehet állítani a definícióban megjelölt tulajdonságokkal rendelkező mozgást, szükségképpen hő keletkezik.<sup>76</sup>

Bacon a „természet ábécéjéhez” hasonlítja a formákat, ami arra utal, hogy a természet legegyszerűbb struktúráinak tekintette őket. A forma ismerete tehát egyben az adott dolog reprodukálásának lehetőségét is jelenti. Bacon használja még az első aforizmában a – Johannes Scotus Eriugenától származó, s majd Spinozánál különösen nagy szerepet játszó – *natura naturans* kifejezést is, ami arra utal, hogy a forma esetében valamifajta aktív, dinamikus princípiumról van szó.

Az indukció nem kizárólag jelenségek táblázatokba rendezését jelenti, ugyanis minden mozzanatához (a jelenlét táblázatán kívül) különböző kísérleteket ajánlott elvégezni, valamint különböző „kiemelt esetek” vizsgálatát – amelyeknek 27 fajtája lehetséges – is ajánlja Bacon, mivel ezekkel felgyorsíthatók a vizsgálódások. A kísérletek tehát az érzékszerveink számára önmagában hozzáférhetetlen összefüggésekkel bővíthetik táblázatainkat. A szillogizmussal ellentétben az axiómákat<sup>77</sup> a konkrét adatokból kiinduló fokozatos absztrakcióval érhetjük el, és akkor tekinthetjük őket valódinak, ha új axiómákat fedezhetünk fel belőlük. Fontos kiemelnünk, hogy a baconi indukció nem egészen lineáris szerkezetű, mivel van egy visszatérő ága is: az egyes axiómák ismeretében újra és újra vissza kell térni az egyedi esetek vizsgálatához, és a következő szintű axiómának magában kell foglalnia már az új egyedi eseteket is. Az axiómák pedig már magával a fogalomalkotással is összefüggnek: minél inkább képessé válunk megismerni a valóságot (*ex analogia universi*), annál pontosabb fogalmakat alkothatunk. A formák ismerete volna a legmagasabb foka a tudománynak, és, mint láthattuk, az indukció legalapvetőbb elve a folyamatosság. Fölmerül tehát a kérdés: mit tehetünk addig, amíg nem ismerjük őket? Avagy milyen további részekre oszlik a tudomány, és mi a kapcsolat az egyes részek között? Bacon a bizonyosság és a szabadság szabályát felváltva alkalmazza a módszer bemutatása során. Az előbbi a fizikai kapcsolatok leírására

---

<sup>76</sup> Rossi 1975, 147.

<sup>77</sup> Az axiómákat nagyon általánosan definiálja csak Bacon, szinte megfeleltethetőek a princípium vagy az ok jelentésének. vö. Gontier 2003, 19.

szolgál, miszerint az adott okot szükségszerűen bizonyos hatás követi – ez a materiális vagy a ható okság mechanizmusa. Ezzel tehát csupán partikuláris esetekre vonatkozó magyarázatot kaphatunk. Ellenben a formák ismeretével bármilyen anyagon képesek lehetünk létrehozni bizonyos hatásokat, ami sokkal nagyobb hatalmat jelent, mivel univerzális tudás birtokosává válhatunk ez által – erre vonatkozik a felhasználás szabadsága. Michel Malherbe a következőképpen fogalmazza meg a szabály lényegét: „Ezzel a gondolatmenettel világossá válik, hogy minél kevésbé függ az ok az anyagtól, annál tökéletesebbé válik az ismeretünk, és a felfedezés valamint a gyakorlati alkalmazás sikere is annál inkább biztosított.”<sup>78</sup> Az axiómákhoz tehát a partikuláris tapasztalattól fokozatosan juthatunk el, az axiómákból pedig újabb kísérletek válnak lehetségessé, így felesleges ismeret nem létezik a módszeres kutatáson belül. A metafizika spekulatív célja volna a formák felfedezése, gyakorlati célja pedig bizonyos anyagok átformálása új természetek vagy tulajdonságok létrehozásával, vagy pedig meglévők áthelyezésével.<sup>79</sup> Ezt nevezi Bacon mágjának, ami megerősíti azt az elképzelést, hogy a lordkancellár a mágia céljait nemesnek tartotta, csupán az odavezető utat kritizálta a *Novum Organum* első könyvében.

Itt újabb kérdésbe ütközünk: mi az összefüggés fizika és metafizika között? Mint láthattuk, a formák nem léteznek az anyagtól teljesen függetlenül, mert mindig bizonyos anyagokban, azok struktúrája szerint limitálva fejtik ki hatásukat. Így a formák voltaképpen mégiscsak a fizikai világban fejeződnek ki, a fizika szabályai szerint, noha ők maguk változhatatlan és örök szükségszerűség princípiumai. A formák maguk nem változnak, hanem mi változtatjuk meg ismeretükben a világot. Az értelmezők jelentős része pont ezért a természeti törvényeknek tekintette őket. A formák átvezetését a gyakorlatba (*deductio ad praxin*) indukciónak kell megelőznie, és ez a végső lépés jelenti a metafizikáról a mágiaira való átmenetet. Ezzel kapcsolatban viszont fontos kiemelni, hogy Bacon a *De dignitate et augmentis scientiarum*-ban megkülönbözteti a mágjának egy eredetibb, tisztább jelentését attól, ahogyan korábban használták a szót, és ebben az értelemben tekinti azt a metafizikát követő diszciplínának.<sup>80</sup> A tudomány végcélja tehát a formák mindegyikének ismerete révén

---

<sup>78</sup> „Il est clair par ce raisonnement que moins la cause dépend de la matière, plus la connaissance en est parfaite et plus le succès de l'invention et de l'opération est assuré” Malherbe - Pousseur 2010, 37.

<sup>79</sup> Vö. Malherbe - Pousseur 2010, 33-35.

<sup>80</sup> „If then I have set down that part of metaphysic which treats of forms as deficient, it must follow that I do the like of natural magic, which has relation thereunto. But I must here stipulate that magic, which has long been used in a bad sense, be again restored to its ancient and honourable meaning. For among the Persian magic was taken for a sublime wisdom, and the knowledge of universal consents of things; and so the three kings who came from the east to Worship Christ were called by the name of Magi. I however understand it as the science which applies the knowledge of hidden forms to the production of wonderful operations; and by uniting (as they say) actives with passives, displays the wonderful works of nature.” Bacon 1858, 366-367.

maximalizálni az emberi hatóképességet, amihez természetesen még rengeteg új ismeretre volna szükség. Addig pedig a fizikai ismereteink fejlődésével lehetőségünk nyílik a ható oksági kapcsolatok minél részletesebb feltérképezésére, amelyeknek gyakorlati tárgyköre a mechanika.

Ebben a fejezetben megismerkedhettünk a baconi módszer főbb lépéseivel, valamint az érintett tudományágak jellemzőivel. Az elemzés végére a tudományról igen dinamikus kép rajzolódott ki, melyben összefonódnak a spekulatív és az operatív célok. A formák ismeretével válik lehetségessé bizonyos dolgok reprodukálása, így bármikor hasznosítható tudáshoz jutunk. Jó példa erre az arany gyártása, melyhez nincs másra szükségünk, mint ismerni a sárga szín, a súly, a szilárdság, a fluiditás, az oldás és a hajlékonyság formáját. Az *idolumok* homályából kiszabadulva, a dolgok valóságos struktúráinak megismerésével alkothat az ember adekvát fogalmakat és válhat a természet urává. Ezzel egyúttal az embert fokozatosan közelebb is hozza a valósághoz, ami a gondolkodás és a nyelvhasználat változásához is vezethet. Bacon kiemeli, hogy az oroszlánnak – és így valószínűsíthetően a többi állatnak –, a víznek, vagy a rózsának például nincs formája, ezek egyszerű elemek összetételeiként jönnek létre. A cél tehát a legegyszerűbb elemek valódi struktúrájának a megismerése, hogy utána ezeket kombinálva mi magunk hozzunk létre vagy már létező dolgok új példányait, vagy olyanokat, melyek még nem léteznek. Mint láhattuk, a cél-okokat ugyanakkor Bacon kizárja a tudományos vizsgálódások tárgyköréből, és csak az emberi cselekedetek magyarázatára tartja meg legitimitásukat. E tekintetben némileg ingadozó az álláspontja, mivel a *De dignitate et augmentis scientiarum*-ban a metafizikához sorolja a cél-okok keresését, noha hozzáteszi, hogy ezen a téren csak igen korlátozott ismereteink lehetnek.

### 1.5. A tudományos igazság

Paolo Rossi<sup>81</sup> és Antonio Pérez-Ramos<sup>82</sup> egyöntetűen amellet érvelnek, hogy az egyik legfontosabb kiindulópont Bacon filozófiájának értelmezéséhez az, hogy az angol filozófus nem kívánt különbséget tenni a természet dolgai és a mesterséges dolgok között. Ezzel azt az antik világban gyökerező, a kézművességet és a fizikai munkát sújtó megvetést törekedett felülbírálni, amely még Arisztotelész és Platón filozófiájában is megjelenik. Ez akkoriban végül tudomány és technika radikális elválasztását eredményezte. A reneszánsz filozófiában

---

<sup>81</sup> Vö. Rossi 1975, 120-167.

<sup>82</sup> Vö. Pérez-Ramos 1996b.



valamelyest mérséklődött ez a kettéválasztottság, az olyan elgondolások terjedésével, melyek szerint az „előállítás maga is megismerés” vagy a „megismerés magában foglalja az előállítást”. Az alkímia és a mágia szellemiségének terjedése is erősítette ezeket a tendenciákat. Rossi szerint a kettéválasztottság Bacon filozófiájában szűnik meg véglegesen, igaz és hasznos, tudás és hatalom egységének gondolatával. Ezzel együtt az utilitarista értelmezések cáfolatát is megfogalmazza „Francis Bacon a tudományos igazságról és a tudományok hasznáról” című tanulmányában. A lordkancellár elmélet és gyakorlat szigorú elválasztásában látta a filozófia és a tudomány terméketlenségének okát. Az empirizmussal és a racionalizmussal szemben megfogalmazott kritika is ennek fényében válhat a legérthetőbbé. Bacon szerint, amit az elméletben oknak tekintünk, annak a gyakorlatban szabályként kell érvényesülnie. A tudományos igazság csak akkor tekinthető igazságnak, ha termékeny is egyben. Az elme megtisztítását hivatott elérni az induktív módszer azzal, hogy céljának a dolgok valódi, objektív struktúrájának feltárását teszi meg. A racionalizmus és az empirizmus sikertelenségét a hibás fogalmak és az értelem elhamarkodott levezetései okozzák, mivel ezek a megbomlott harmóniát formálják rendszerré. Elmélet és gyakorlat szétválasztása tehát valójában a hibás kiindulópont eredménye, amire az *idolumok* hívják fel figyelmünket. A formák ismerete viszont spekulatív tudás és operatív haszon is egyben, mivel egyrészt az adott dolog mindenségre vonatkoztatott szemléletét tükrözi, másrészt a reprodukálásának lehetőségét tárja fel. Rossi a következőképpen látja a „természet magyarázatának” igazságát: „arról van szó, hogy eljussunk azoknak a valódi jegyeknek a megértéséhez, amelyekkel a Teremtő teremtményeit ellátta. E tekintetben a dolgok, éppen mert ilyenek, egyszerre képviselik az igazságot és a hasznosságot, és magukat az emberi műveket is elsősorban az igazság bizonyítékaiként kell tisztelnünk, nem pedig azért, mert az életet kényelmessé teszik.”<sup>83</sup>

Valami tehát nem azért igaz, mert hasznos, hanem azért hasznos, mert igaz. A hierarchia legfelső fokán az igazság áll, és csupán a teremtés tökéletességének köszönhető, hogy az élet jobba tételét is szolgálja a megismerés. Ezzel párhuzamosan persze a kényelmesebbé váló élet is az igazság magasabb fokú ismeretéről tanúskodik, hiszen az *instauratio* értelmében közelebb kerülünk a minket körülvevő dolgok ésszerű felhasználásával – mintegy járulékos módon – a paradicsomi állapothoz is. A kényelem önmagában csak azt jelzi, hogy valóban a helyes ösvényen járunk. A módszer segítségével foglalhatjuk majd egységbe a tudomány különböző területeit, ha már képessé válunk megismerni a formák

---

<sup>83</sup> Paolo Rossi 1975, 145.

összességét. A dinamizmus azonban nem csak végcélként valósulhat meg, mivel a dolgok valódi ismerete új kísérleteket és találmányokat eredményezhet, amelyek fokozatosan jobbra tehetik az életet. Nincs okunk hát arra, hogy ne fogadjuk el Rossi érveit Bacon utilitarizmusa ellenében, amelyek a módszer metafizikai és episztemológiai előfeltevéseinek elsőbbségén alapulnak, és így a baconi filozófia valódi célját egyértelműsítik. A *Novum Organum* sorai is azt igazolják, hogy Bacon nem a hasznosság, hanem az igazság jegyében kívánta új alapokra helyezni a tudományt: „Az első napon Isten csupán a világosságot teremtette, és erre egy teljes napot áldozott: aznap nem alkotott semmi anyagi művet. Éppen így mindennemű tapasztalásból is elsősorban az igazi okok és axiómák ismeretét kell leszűrünk és megvilágosító, nem gyümölcsöző kísérletekre kell törekednünk.”<sup>84</sup> A gyors haszon igényét tehát felül kell hogy írja az igaz ismeretre való hosszabb távú törekvés.

Eleonora Montuschi a bűnbeesés aktusát is bevonja ebbe a gondolkörbe *Order of man, order of nature: Francis Bacon's idea of a 'dominion' over nature* című cikkében.<sup>85</sup> John Passmore nyomán a kertrendezés kétféle koncepcióját különbözteti meg, ami szerinte jól tükrözi a természethez való viszonyunkat is.<sup>86</sup> Az egyik, jellemzően a 17. században népszerű eljárás az volt, hogy szabályos geometriai alakzatok szerint formálták a kerteket, és szimmetrikus elrendezésre törekedtek. A másik, főleg a 18. században megfigyelhető tendencia pedig az volt, hogy kevésbé avatkoztak bele a növények természetes elrendeződésébe, és inkább aszerint metszették, gyomlálták azokat, hogy saját formájukban minél inkább kiteljesedhessenek. Az előbbi eljárás főleg Franciaországban volt elterjedt, utóbbi pedig Angliában. A kétféle rendezési elv között a fő különbséget abban mutatkozik meg, hogy míg a geometrizáló szemléletmód szerint az ember kívülről viszi bele a formákat a természetbe, a másik esetben viszont az eleve adott formáltság fenntartására törekszik. A természet leigázásának így inkább az előbbi szemlélet feleltethető meg, míg utóbbi a teremtő által teremtett rendbe illeszkedik bele. A bűnbeesés perspektívája felől nézve a fő kérdés az, hogy a megromlott emberi természet helyreállítása az édenkerti állapotok eleve adott mintázata szerint képzelhető-e el, vagy pedig az ember autonóm alkotótevékenysége által? Ezen a ponton Montuschi ismét Passmore elgondolásait követve megkülönbözteti egymástól a természet konzervatív és radikális szemléletét. Az előbbi szerint mivel mindent Isten teremtett a világban, ezért önhittség volna felülmúlni a fennálló rendet, és így az emberi cselekvések lehetőségei is igencsak behatároltak. Az utóbbi alapján viszont mivel a földön minden az

---

<sup>84</sup> Bacon 2001, 88. (70.) - a fordítást módosítottam.

<sup>85</sup> Montuschi 2010.

<sup>86</sup> Ld. Passmore 1974.

ember szolgálatában jött létre, ezért bármit megtehet, amit csak akar a cselekvésnek nincsenek természet adta határai. A már sokat idézett Passmore a radikális természetszemléletet tulajdonítja Baconnek, amivel a tanulmány hátralévő részében vitára száll Montuschi. A haszonelvű és a technológiai optimizmust hirdető értelmezések is leginkább a határok nélküli cselekvés gondolatára támaszkodnak, ami a természet forrásainak vég nélküli kihasználásában mutatkozik meg az emberi igények kiszolgálásában. Ezt a szemléletet tükrözi John Farrington *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science* című műve is, ami Bacon filozófiájának egy technokrata értelmezését nyújtja. Farrington az ember és a természet viszonyának egy teljesen újszerű megközelítését tulajdonítja Baconnek, aki az emberi élet teljes átalakulását, az életkörülmények ugrásszerű javulását remélte a jól hasznosítható tudástól és a találmányoktól.<sup>87</sup> Montuschi tulajdonképpen megismétli Pérez-Ramos és Rossi már korábban bemutatott érveit ennek az interpretációs vonalnak az ellenében, de emellett felhívja a figyelmet a vallásnak a tudás felhasználásában betöltött iránymutató szerepére is, hogy még inkább rámutasson a pusztán utilitarista, technokrata értelmezések hiányos mivoltára. Különösképpen fontosnak tartja a *caritas* erényét kiemelni, ami alapvető etikai útmutatást nyújt a tudás helyes felhasználására vonatkozólag Baconnál. Elhibáztak tehát Montuschi szerint azok az értelmezések, melyek a természet pőre uralásában írják le Bacon filozófiáját, mivel azok nem vesznek tudomást az *instauratio* programjának morális aspektusairól. Így nyilvánvalóan a természet rendje is valamifajta követendő mintaként szolgál az emberi cselekvéshez, ami nem a rend ellenében vagy afelett kellene, hogy kibontakozzon, hanem vele összhangban.

Visszatérve még a fejezet bevezetőjében felvázolt gondolatokra – amihez Montuschi cikke is jól illeszkedik –, érdemes bővebben foglalkoznunk azzal, hogyan gondolható el az, hogy a mesterséges – ember által létrehozott – dolgok is a természet részei? Pérez-Ramos amellet érvel, hogy a természet minden pillanatban azonos szabályok szerint működik, ezért az ember, a természet részeként, képes utánózni, vagy újraalkotni a természetben zajló folyamatokat.<sup>88</sup> Rossi szintén a természet törvényeinek megváltoztathatatlanságára alapozza érveit, melyek szerint a természetet szabályozó oksági kapcsolatokat semmilyen emberi képesség nem törheti szét.<sup>89</sup> Könnyedén megállapíthatjuk, hogy mindkét gondolatmenet

---

<sup>87</sup> Vö. Farrington 1949, 5-6.

<sup>88</sup> „Now, since Nature is postulated as always being the same and operating according to the same rules in every instance, there is no need to separate what Nature herself produces of her own accord and what man, as an evolving part of Nature, can bring about in terms of(re)production of Nature's processes or of contrivances which Nature's spontaneous course would not hit upon or manifest.” Pérez-Ramos 1996b, 114.

<sup>89</sup> „Az ember hatalma semmiképpen sem végtelen; a természet törvényei irányítják, és semmiféle emberi erőfeszítés nem tudja feloldani vagy széttörni a természeti valóságot szabályozó oksági kapcsolatokat. Az

alapját a *Confession Of Faith*-ben felvázolt, sérthetetlen törvények gondolata jelenti. Az ember alkotó tevékenysége gond nélkül kapcsolódhat be a természet szabályszerű működésébe, mivel nem tudja felforgatni az Isten által megalkotott rendet. A természet működése során kialakuló dolgok – például egy kő – ugyanolyan folyamat eredménye, mint amilyennel az ember a helyes módszer alkalmazása révén maximalizálva képességeit alkot meg és talál fel dolgokat. Önmagában véve tehát nincs okunk feltételezni, hogy az Isten akarata és az Isten hatalma közötti elválasztás bármilyen módon is sérülne a grandiózus tudományos tervek révén. A természet totális megismerése naiv váagnak tűnhet, de a kép teljességéhez hozzátartozik, hogy egyfelől Bacon maga is tisztában volt a feladat nehézségével, ám másfelől mégiscsak bízott a fokozatos haladásban. Az értelmezők jelentős része<sup>90</sup> a módszer egyes pontjain leginkább az arisztotelészi genus – species szemlélet lenyomatát véli felfedezni. Ugyanakkor az episztemológiai megfontolásai okán Bacon mégis a modernnek közé sorolható, mivel szakított azzal az arisztotelészi elgondolással, miszerint az érzékszerveink magát a valóságot ismertetik meg velünk.

Hol van hát Bacon szerint az emberi tudás határa? Ahhoz, hogy választ találjunk erre a kérdésre, meg kell vizsgálnunk, hogy az angol filozófus hogyan gondolta el a tudomány végső célját. Ehhez elsőként érdemes a *philosophia prima* fogalmából kiindulnunk, amely nagy karriert futott be a későbbiekben.

## 1.6. Philosophia Prima

Hagyományos értelemben a *philosophia prima* a filozófia lényegi kérdéseivel, az első okok és alapelvek meghatározásával és tárgyalásával foglalkozik, legfontosabb tárgyköre a metafizika. Arisztotelész az ontológiával azonosította az első filozófiát,<sup>91</sup> a középkor nagy gondolkodói pedig az isteni tudáshoz kapcsolták hozzá ezt a fogalmat.

---

ember feladata tehát nem az, hogy határtalan szabadságát vagy az univerzummal való lényegi azonosságát ünnepelje, hanem hogy tudomásul vegye, hogy a véges emberi képességek felfokozása a természethez való igazodást, a természet parancsainak követésére és a művének folytatására való igyekezetet követeli.” Rossi 1975, 167.

<sup>90</sup> Pl. „Remarkably, Bacon borrows from Aristotle the species/genus structure: it is when one confirms the determination of species, that genus is invented. By defining convertibility by this structure, by attributing a discursive function to the rule of absence, when applied to the rule of presence, Bacon hopes to solve the problem of induction or invention.” Malherbe 1996, 95.

<sup>91</sup> A *Metafizika* hatodik könyvében a következőképpen határozza meg az első filozófiát Arisztotelész: „Kétség támadhat valakiben az iránt, vajon ez az első filozófia általános-e vagy valami meghatározott létfajtáról és egy bizonyos természetű valóságról szól-e. Mert a matematikában sem egységes a szemléletmód: a geometria és az asztronómia egy meghatározott természetet vizsgálnak, míg az általános matematika a valamennyi matematikai tárgyban közös vonásokat vizsgálja. Ha tehát nem volna más valóság a természet szerint

Baconnál a *philosophia prima*<sup>92</sup> a tudományok közös törzse, amelyben az isteni, az emberi és a természetfilozófia találkozik. Az első filozófia célkitűzése, hogy megtalálja a tudomány különböző ágainak közös axiómáit. Az elmélet és a gyakorlat nem válik ketté a *philosophia prima* fogalmában, ugyanakkor nem is tisztán logikai vizsgálódást jelent, hanem például olyan kérdésekkel foglalkozik, hogy miért léteznek a természetben bizonyos dolgok nagy mennyiségben, míg más dolgok csak kisebb mennyiségben. John Channing Briggs<sup>93</sup> utal rá, hogy Bacon bizonyos fejezetekben általános bölcsességgként is definiálja a *philosophia prima* fogalmát. Briggs szerint a vallásra tekintettel ez valamifajta középutat jelentene a pogányok kizárólag racionális megközelítése és az iszlámban az érvelések teljes tiltásának gyakorlata között, azaz hitetlenség és vallási fanatizmus elkerülésével kibontakozó józan vizsgálódásként értelmezhető.

Jelen vizsgálódásaink szempontjából különösen érdekes, hogy míg Bacon többnyire a különböző tudományterületek keveredéséből fakadó hibás nézetek veszélyeire hívja fel figyelmünket – különös tekintettel a természetfilozófia és az isteni tudás kapcsán -, a *philosophia prima* esetében azonban mégiscsak fenntartja az esetleges összefonódások lehetőségét. Noha gyakran nyomatékosítja, hogy igencsak hiányos a tudásunk a tudományok közös törzsről, ám ez nyilvánvalóan változhat az egyes tudományágak fejlődésével. Ezen a ponton érdemes körüljárunk azt a kérdést, hogy miként gondolta el Bacon a minél átfogóbb, általános tudás megszerzésének lehetőségeit.

Egyfelől azt érdemes rögzítenünk, hogy a *philosophia prima* nem azonos a metafizikával, mivel – ahogy azt az előző fejezetben láthattuk – ez utóbbi leginkább a formatanhoz köthető. Másfelől érdemes körüljárunk a teológia és az első filozófia kapcsolatát is, valamint a természetes teológia lehetőségeit mindezek összefüggéseiben.

Mint azt az előző fejezetekben is láthattuk, a baconi indukció fokozatosan kísérli meg kizárni a partikuláris jellemzőket az oksági kapcsolatok vizsgálata során. Bacon a tudást három részre osztja fel: isteni filozófiára, természetfilozófiára és emberi filozófiára. Ugyanakkor azt is egyértelműsíti, hogy ezek nem teljesen különálló diszciplínák, hanem összefüggnek egymással: „De mivel a tudás elosztásai és részlegei nem olyanok, mint több vonal, amelyek egy szögben találkoznak, s így csak ebben a pontban érintik egymást, hanem

---

alakultakon kívül, akkor a természettudomány volna az első tudomány; ha azonban van valami mozdulatlan szubsztancia, akkor ennek tudománya előbb való és ez az első azaz általános filozófia, olyan értelemben, hogy első; s így a létezőről amennyiben létező, ennek feladata vizsgálni, abban is, hogy micsoda és abban is, hogy mint létezőt miféle határozmányok illetik meg.” Arisztotelész 2002, 163. (1026 a.). A témáról bővebben ld. Gill 2006.

<sup>92</sup> Vö. Jaquet 2010, 139-144.

<sup>93</sup> Briggs 1996.

olyanok, mint egy fa ágai, melyek olyan törzsben találkoznak, amely mennyiségében teljes, kiterjedése folyamatosság, mielőtt megszűnne folyamatossága és ágakra, illetve gallyakra töredezne.”<sup>94</sup> A későbbiekben nyomatékosítja, hogy hagyományos értelemben - az antikvitástól kezdve -, a metafizika töltötte be azt a szerepet, amelyet ő az első filozófiának tulajdonít, de saját felosztását precízebbnek tartja az elődökénél.

Legfőbb különbségnek a *philosophia primához* képest azt láttatja Bacon, hogy míg ez a tudományok közös ősenek tekinthető, és így olyan törvényeket, axiómákat egyesít magában, melyek különböző tudományágakhoz tartoznak, addig a metafizika nála megmarad a természetfilozófia határain belül. A metafizika a formai és a cél-okokkal foglalkozik, ám Bacon óva int attól minket, hogy a fizikától túlságosan elrugaszkodva műveljük ezt a tudományt. Fontos, hogy a fizika anyagi és ható okokat felvonultató példatárából kiindulva jussunk el a metafizika univerzálisabb magyarázataihoz, ahogyan azt az *Advancement of Learning* második könyvében írja Bacon: „Mert a végső okok kezelése összekeveredett a többivel a fizikai kutatásokon belül, s megszakította minden valódi és fizikai ok komoly és szorgalmas keresését, illetve alkalmat adott az embereknek arra, hogy megálljanak ezeknél a felszínesen hihető és megtévesztően vonzó okoknál, mely a további felfedezések megakadályozását és előítéleteit eredményezte. Ezt nemcsak Platónnál látom, aki örökre azon a parton horgonyzott le, de Arisztotelésznél, Galénosznál és másoknál is, akik általában ugyanígy zátonyra futottak ezeknek a kizárólag elméleti gázlóin.”<sup>95</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a metafizika előkelő helyet foglal el a tudományok között, de nem szabad a fizikától túlságosan elszakadni s úgy fogni hozzá műveléséhez.

Visszatérve a *prima philosophia* kifejezésre, fontos kiemelnünk, hogy nem Bacon volt az egyedüli a korszakban, aki központi szerepet tulajdonított neki a tudományok felosztásában. Descartes például egyenesen főművének címében helyezte el. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* 1641-ben jelent meg, de a francia filozófus korábbi műveiben is találkozhatunk már ezzel az elnevezéssel. Noha kétségtelenül a descartes-i filozófia egyik alapfogalmának tekinthetjük az első filozófiát, az nem magától értetődő, hogy ő maga mit is értett ezen. Az vitathatatlan, hogy leginkább a metafizikával rokonítható a kifejezés, az

---

<sup>94</sup> “But because the distributions and partitions of knowledge are not like several lines that meet in one angle, and so touch but in a point; but are like branches of a tree that meet in a stem, which has a dimension and quantity of entireness and continuance, before it come to discontinue and break itself into arms and boughs;” – Bacon 2008, 189. (Almási Zsolt kéziratos fordítása)

<sup>95</sup> “For the handling of final causes mixed with the rest in physical inquiries, hath intercepted the severe and diligent inquiry of all real and physical causes, and given men the occasion to stay upon these satisfactory and specious causes, to the great arrest and prejudice of further discovery. For this I find done not only by Plato who ever anchoreth upon that shore, but by Aristotle, Galen, and others, which do usually likewise fall upon these flats of discoursing causes.” – Bacon 2008, 198. (Almási Zsolt kéziratos fordítása alapján)

azonban már kérdéses lehet, hogy mennyiben különbözik tőle, ha egyáltalán beszélhetünk bármilyen különbségről. Descartes híres fa-hasonlatában a metafizika a filozófia gyökere, a fizika a törzse, ágai az egyes szaktudományok, gyümölcse pedig az erkölcsfilozófia. Ebből a felosztásból jól látszik, hogy a filozófia egységét a metafizika alapozza meg, a filozofálás tehát szükségképpen metafizikai elmélkedésekkel veszi kezdetét.

Viszont önmagában ebből nem következik, hogy a filozófia minden része a metafizikára volna utalva. Hisz lehetséges olyasfajta értelmezés is, melyben miután letudtuk a metafizikával kapcsolatos fejtegetéseket, továbbléphetünk rajta, és hozzáfoghatunk az egyéb ágazatok műveléséhez.<sup>96</sup> Ezt az értelmezést megerősíti Descartes életútja is, hiszen állítása szerint ő maga csak hónapokat foglalkozott komolyan a metafizikával, és külön nyomatékosítja is, hogy nem érdemes túlságosan sok időt eltöltenünk az ilyesfajta elmélkedésekkel. A keresztény metafizika olyan hagyományos kérdéseivel, mint a legfőbb létező nem is foglalkozik szisztematikusan a francia filozófus, ami arra enged következtetni, hogy a metafizikát nem önmagáért tanulmányozandónak gondolta el, hanem a filozofálás kiindulópontjának, alapkövének tekintette azt. Wolfgang Röd el is különíti az első filozófia kifejezést a metafizikától, és előbbi kapcsolja hozzá a filozófus sajátos célkitűzéseéhez: „Descartes-ot azért illeti meg a filozófia történetén belül oly kitüntetett hely, mert ő volt az, aki a *philosophia prima* már kétezer éve létező eszméjét tipikusan modern formájúvá kezdte átalakítani. Nála jelentkezik először az a felfogás, mely szerint a *philosophia primán* belül nem az általában vett valóságról vagy transzcendens valóságtartományról beszélünk, hanem a valóság megismerésének lehetőségéről.”<sup>97</sup> Ebből a perspektívából az első filozófia jelenti az újszerű, tapasztalatelméleti aspektust, míg a metafizika a hagyományos megközelítést. Röd szerint az előbbi hordozza magában a jövőt, mivel általa kapcsolódik Descartes Kanthoz és általában a modern kritizmus fejlődésvonalaéhoz.

Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy Bacon kapcsolódik-e valamilyen formában ehhez a Röd által felvázolt fejlődésvonálhoz, vagy hogy találhatunk-e egyáltalán bármilyen kapcsolódási pontot, hasonló elemeket Descartes filozófiájához az életművében, melyek akár hatással lehettek a francia filozófus munkásságára?<sup>98</sup> Az elterjedt filozófiatörténeti

---

<sup>96</sup> Vö. Boros 1998, 245-247.

<sup>97</sup> Röd 2003, 173.

<sup>98</sup> Röd olvasatában legalább egy ilyen elemet biztosan találhatunk, ahogy a Descartes-tól a német felvilágosodásig című fejezetben fogalmaz: „A természet uralmának gondolata, ami Descartes-nál kristálytisztán megtalálható, végső soron Francis Bacontól származik. Bacon egyik korai írásában már felvázolta a természettudomány törvényeivel leigázott természet projektumát. Ezt aztán később továbbfejlesztette, és Descartes tőle vette át ezt a gondolatot. Azt pedig, hogy végeredményben minden elméleti fáradozásnak

megközelítés szerint míg Descartes-ban a modern filozófia és tudomány atyját tisztelhetjük, addig Bacon inkább még a múlt embere – noha nyomokban nála is találkozhatunk előremutató gondolatokkal, nem volt átütő hatása az utókorra. A kép viszont ennél jóval árnyaltabb, és hogy ezt illusztráljuk, a következőkben arra teszünk kísérletet, hogy feltárjuk a lehetséges összefüggéseket a két szerző életművében és ez által közelebb kerüljünk a *philosophia prima* adekvát meghatározásához is. Első közös pontként említhetjük a tiszta tudásra való törekvést, amelyet mindketten a szkeptikus útvesztők kikerülésével láttak megalapozhatónak. Ahogy azt már a korábbi fejezetekben láthattuk, a *Novum Organum idolumai* az igaz megismerést gátló tényezők összességei, melyektől óvakodnunk kell, ha új alapokra szeretnénk állítani a tudományt, és az *Elmélkedések* is a szkeptikus érvek hálójából jut el a cogito-érv bizonyosságáig, amely megkérdőjelezhetetlen alapzatként szolgál a filozófia különböző területeinek kibontásához. Persze ez a korszakban nem egyedülálló. A kora újkor gondolkodói szinte kivétel nélkül tárgyalták valamilyen formában a szkeptikus argumentumokat, amelyek a reneszánsztól kezdve jutottak újra központi szerephez – gondoljunk csak például Montaigne vagy Pierre Charron munkásságára.<sup>99</sup>

Találhatunk viszont ennél jóval közvetlenebb kapcsolódási pontot is, jelesen az egyszerű természetek tekintetében, amely a matematika pozicionálásában való lehetséges átfedések tárgyalására is lehetőséget teremt. Ehhez segítségül hívunk két tanulmányt, melyek közül az első Philippe Boulier *Conception mathématique de la nature et qualités sensibles chez Bacon et Descartes*<sup>100</sup> című írása, melyben az érzéki észleletek és a matematika kapcsolatát tárgyalja a szerző a két filozófus viszonylatában. Boulier kiindulópontja André Lalande-nak a Sorbonne-on 1899-ben megvédett doktori disszertációja, melyben a matematika szerepét tárgyalja Bacon életművében. Lalande azt állítja, hogy Baconnak alapvetően mechanikus természet koncepciója volt, ami főképp abban nyilvánul meg, hogy művei alapján a dolgok minden minősége és tulajdonsága visszavezethető a korpuszkuláris struktúrájukra, melyek pedig végső soron a geometriával magyarázhatóak. Boulier azt kísérli meg feltárni, hogy helyes-e Lalande feltevése a minőségek geometriai magyarázatát illetően, amely a karteziánus gondolkodók tudományeszményéhez közelítené Bacont.

Érvelésében nagy hangsúlyt fektet a színek keletkezésének a *Valerius Terminus*-ban bemutatott értelmezésére, melyet hasonlónak talál ahhoz, ahogyan Descartes a különböző jelenségeket geometriai alakzatok segítségével magyarázza a *Szabályok az értelem vezetésére*

---

gyakorlati célokra kell irányulnia, Descartes erőteljesen hangsúlyozta, különösen főművének, *A filozófiai alapelvei* [*Principia philosophiae* 1644] francia kiadásához írott előszavában.” Röd 2003, 15.

<sup>99</sup> Ld. Faragó-Szabó 2005, 108-144., Popkin 2003, 44-63.

<sup>100</sup> Boulier 2014.



című művében. Bacon a színeket a testek arányai szerint határozza meg: a részek teljes egyensúlya eredményezi a transzparenciát, az egyszerű rendtől való eltérés, egyenlőtlenség a fehérséget, a viszonylagos rend (keverék) diszkontinuitása eredményezi az összes többi színt, a feketeség pedig a teljes rendezetlenségben merül ki. Hogy jobban szemléltesse ezt, Bacon különböző alakzatokhoz, mintázatokhoz hasonlítja az egyes színek létrejöttét: egy egyszerű alakzathoz, egy recéshez, egy barázdálthoz és egy kuszához.

Descartes a XII. szabályban a következőképpen írja le a színeknek az alakzatokkal való összefüggéseit: „Bármilyen feltevésünk van is pl. a színről, azt mégsem tagadhatjuk, hogy kiterjedése és következésképpen alakja van. Milyen hátrány származik tehát abból, ha, óvakodva attól, hogy valami új létfajtát engedjünk meg feleslegesen és koholjunk merészen, nem tagadjuk ugyan másoknak a színre vonatkozó véleményét, hanem csak elvonatkoztatunk minden mástól, kivéve attól, hogy az alak természetét mutatja, s a fehér, kék, vörös stb. különbözőségét úgy fogjuk fel, mint amely a következő vagy hasonló alakok stb. között van? S ugyanezt lehet mindenről elmondani, mert bizonyos, hogy az alakok végtelen sokasága elegendő az érzékelhető dolgok minden különbségének kifejezéséhez.”<sup>101</sup> Lalande abban látja a hasonlóságot Descartes és Bacon magyarázata között, hogy mindketten egy univerzális elmélet részeként tárgyalják a színeket, amelynek mintájára a világ összes egyéb jelensége is leírható.

De hogyan is épülnek fel pontosan ezek az elméletek? A tanulmányban közös elemként az egyszerű természetek körülírása merül fel, melyek mindkét szerző életművében központi szerepet töltenek be. Baconnál egy test különböző minőségekből épül fel, melyek annyiban tekinthetők egyszerűnek, hogy nem bonthatók fel további elemekre. Minden test bizonyos számú egyszerű természetből épül fel, melyeknek ha ismerjük a formáját, létre is tudjuk hozni azokat. Ide sorolja Bacon például a színeket, a súlyt, és a halmazállapotot: tehát mindazon egyszerű – tovább fel nem osztható - elemeket, melyek szükségesek ahhoz, hogy leírjuk egy adott dolog fizikai összetételét. Míg Baconnál tehát alapvetően az érzékszervi megismeréshez köthető az egyszerű természetek meghatározása, addig Descartes-nál ezek ideális entitások, melyek *a priori* benne foglaltatnak a dolgok fogalmában. A *Szabályok az értelem vezetésében* két megismerési formát különít el Descartes: az intuíciót és a dedukciót. Az intuíció segítségével látjuk be az elszigetelt természeteket és elemi összetételeiket, a dedukciót pedig a hosszabb gondolatmenetek áttekintésekor alkalmazzuk.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Descartes 1980, 129-130.

<sup>102</sup> Vö. Boros 2005, 529.

Boulrier mindezeket összegezve konklúziójában arra jut – Lalande tézisével ellentétben –, hogy Descartes-nak a *Szabályokban* ismertetett geometriára alapuló tudományosménye nem hasonlatos Bacon módszeréhez. Descartes-nál az egyszerű természetek közé csak a kiterjedés, az alak, a mozgás és a nyugalom tartozik, melyek a konkrét dolgok tapasztalásától függetlenül ragadhatók meg, és tisztán ésszerű belátások tárgyai. Ugyan Bacon is fontos szerepet tulajdonít a matematikának, de fizikájában mégsem tudott elszakadni az érzéki tapasztalás élményétől. Bizonyos minőségek érzékelése oszthatatlan nála, és van filozófiai relevanciája: a sárga vagy a kék szín érzékelése olyan alapvető tapasztalat, mely nem bontható fel tovább, a természet ábécéje nem a geometria nyelvén képzelhető el. Ugyan magyarázó elvként hivatkozik a geometriára a színek magyarázatánál Bacon, de ez nem jelenti azt, hogy magának a geometriának kitüntetett szerepe lett volna filozófiájában. A tanulmány szerzője szerint sokkal inkább Paracelsusszal vagy Telesióval rokonítható Bacon tudományképe, mivel fizikája alapvetően kvalitatív, és az érzéki tapasztalásnak kiemelt szerepet – pozitivitást - tulajdonít a jelenségek leírásában.<sup>103</sup>

A matematika eltérő pozicionálását tartja tehát a legnagyobb különbségnek a két szerző tudományképében Boulrier. Kérdéses azonban, hogy Bacon tekintetében mennyire helytállóak a matematikára vonatkozó állítások, mivel a szerző nem tárgyalja kimerítően az egyes művek perspektívája között felmerülő különbségeket. Chantal Jaquet a *De l'histoire naturelle à la mathesis universalis*<sup>104</sup> című tanulmányában azonban kifejezetten erre vállalkozik, így érdemes ezt is bevonnunk vizsgálódásaink körébe, hogy árnyaltabb képet kapjunk a matematika szerepéről Bacon filozófiájában, és a tanulságok fényében térjünk vissza a *philosophia prima* egységes tudománykoncepciójához.

Jaquet kiindulópontja az, hogy Baconnak a matematikával kapcsolatos álláspontja megváltozott az 1623-ban megjelent *De dignitate et augmentis scientiarum*ban az *Advancement of Learning*ben megfogalmazottakhoz képest. A tanulmány szerzője először bemutatja, hogy Bacon hogyan pozicionálja a tudományok között a matematikát az egyes művekben, majd arra vállalkozik, hogy feltárja a változás lehetséges okait. Az angol nyelvű kiadásban a matematikát a metafizika egyik ágazataként kategorizálja Bacon, a latin nyelvű műben viszont a természetfilozófia egészének függelékeként tartja számon. Jaquet ezt a változást a matematika felértékelődéseként tartja számon, mivel az a filozófia teoretikus és gyakorlati oldalához egyaránt kapcsolódik így, s viszonyítási pontként Descartes *mathesis universalis*ára hivatkozik.

---

<sup>103</sup> Bacon természetfilozófiájáról, anyagelméletéről bővebben ld. Gaukroger 2004, 166-220.

<sup>104</sup> Jaquet 2014.

Az *Advancement of Learning*ben a metafizikával való kapcsolódás abból adódik, hogy a mennyiséget a dolgok formájához kapcsolja Bacon, mivel azt tudjuk a leginkább elválasztani az anyagtól - a számok, s geometriai alakzatok az absztrakció leghatékonyabb eszközei. Noha ez alapján úgy tűnhet, hogy a matematika kitüntetett helyet érdemel a tudományok között, Bacon némileg árnyalja ezt a képet a későbbiekben. A matematikának két alfaját különíti el: a tiszta matematikát, mely a fizikától független, s a vegyes matematikát, mely általában az anyaghoz s így a természetfilozófia különböző részeihez szorosan kapcsolódik: az optikához, a zenéhez, az asztronómiához, és egyebekhez. Bacon leginkább az utóbbit tartja alkalmasnak a tudományok művelésére, mivel a túlzottan absztrakt tiszta matematika könnyen az *idolumok* fogságába vezethet bennünket. Inkább csak elménk pallérozásában látja a hasznát Bacon, de önmagában nem vezethet el semmilyen tudományos eredményhez.

A *De dignitate et augmentis scientiarum*ban viszont már önálló szerep jut a matematikának, a természetfilozófia egészéhez, s így szűkebb értelemben magához a fizikához is kapcsolódik. A tanulmány szerzője szerint azonban ebből nem következik, hogy Bacon szembefordult volna korábbi nézeteivel, mivel a matematika ebben a státuszában is kapcsolódhat a metafizikához. Tehát nem a korábbi nézetek megtagadásáról van szó, hanem inkább a matematika egy másik aspektusának kiemeléséről. Mi is lehet az oka ennek a változásnak? Jaquet kiemeli, hogy a két mű megjelenése között olyan fontos tudományos eredmények láttak napvilágot, mint például a logaritmus felfedezése, melyet Napier 1614-ben a *Mirifici logarithmorum canonis descriptio* című művében ismertetett, ami főként a csillagászati számításokban bizonyult hasznosnak Kepler tolmácsolásában.<sup>105</sup> A matematika tehát egyre inkább előtérbe került a tudományok táborában, mely minden bizonnyal Baconre is hatással volt, s ennek tudható be a matematika felértékelődése az 1623-ban megjelent latin műben. Jaquet azonban nyomatékosítja, hogy a matematika még egyre nagyobb térnyerése ellenére is csupán a fizikai szolgálója maradt mindvégig Bacon életművében. Míg tehát első megfontolásra úgy tűnhet, hogy a matematika felértékelődése, s általános használhatósága a természetfilozófiában akár Descartes *mathesis universalis*ának módszertanához is közelebb hozhatja Bacont, valójában ettől igen távol marad az angol filozófus megközelítése. Míg Descartes esetében a matematikától függenek az egyes tudományágak, addig Baconnál ez az irány megfordul, s a matematika függ a többi tudománytól, melyeknek királynője egyértelműen a fizika maradt. Noha a matematika tehát Bacon életművében az idő

---

<sup>105</sup> Vö. Jaquet 2010, 168.

előrehaladtával egyre fontosabb szerepet játszott, másodlagos, kiegészítő jellegétől sosem szabadult meg.

A két tanulmány tanulságaként beláthatjuk, hogy Bacon alapvetően más alapokon képzelte el a tudományok megújítását, mint Descartes. A karikatúraszerű ellenpontozáshoz képest azonban jóval több hasonlóságot, közös gondolkodási alapot fedezhetünk fel a szerzők életművében annál, mint hogy előbbit a múlt embereként, utóbbit pedig az előremutató, valódi újításokat hozó gondolkodóként könyveljük el. És talán a *philosophia prima* Röd által meghatározott értelmében érdemes lehet Kantra utalnunk, aki a *Tiszta ész kritikája* második kiadásának mottójaként az *Instauratio Magna* előszavából idéz, s így minden bizonnyal az ő szellemi örökségéhez kapcsolta valamilyen formában a saját munkásságát is. Márpedig ha Descartes-ra Kant felől nézve tekinthetünk a *philosophia prima* megújítójaként, akkor nyugodt szívvel sorolhatjuk ide Bacont is. Emellett az a későbbi századokat is nagyban meghatározó gondolat, hogy a tudományt közösségi tevékenységnek tekintette, már önmagában is elég ahhoz, hogy a jövőhöz kapcsoljuk őt. Érdemes lehet azonban még tágabb körre kihelyezni vizsgálódásainkat, és bevonni a teológia perspektíváját is az első filozófiával való összefüggésében.

### 1.7. Bibliai hermeneutika

Bacon filozófiájában kérdéses, hogy van-e egyáltalán helye a természetes teológiának, s ha igen, mi volna ennek a legitim tárgyköre. A *Prima philosophiának* mint láthattuk, része az isteni filozófia, ám korántsem magától értetődő, hogy mit is ért ezen Bacon. Így ebben a fejezetben ezeket a kérdéseket járjuk körül, majd kitérünk arra is, hogy mik lehetnek az első filozófia részeként számon tartott isteni filozófia célkitűzései.

Ehhez elsőként megint csak érdemes az *Advancement of Learning*ből kiindulnunk. Chantal Jaquet áttekintése<sup>106</sup> kimutatta, hogy az 1623-as latin kiadás valamivel óvatosabban, szűkszavúbban foglalkozik a témával, mint az 1605-ben kiadott angol változat. A két műben azonban megegyező elem, hogy két legitim használata lehetséges az észnek a teológiai igazságok kutatásában: az Isten kinyilatkoztatott misztériumainak megragadása és felfogása, valamint iránymutatások és tanulságok kikövetkeztetése. A hit misztériumait ugyanakkor nem lehetséges racionális bizonyításokkal levezetni, csupán példákat és illusztrációkat alkalmazhatunk. A második esetben lehetőségünk van ugyan érvelésre, de csupán másodlagos

---

<sup>106</sup> Jaquet 2010, 252-257.

módon, analógiák segítségével, mivel a vallás princípiumai adottak. Jaquet a képzelet működését látja elsődlegesnek a hit misztériumainak felfogásában: „A képzeletnek ez a felsőbbsege nem az irracionális jele, és nem jelenti az ész háttérbe vonulását, hanem önkéntes alárendelését feltételezi. Összegezve és Pascal szavaival élve, semmi nem egyezik jobban az ésszel, mint az ész megismerő hatalmáról történő lemondása a képzelet javára.”<sup>107</sup> A képzelet vizuális hatalma az, ami az ész fölé emeli ebben az esetben. Isten az emberi képességekhez mérten formálta a kinyilatkoztatást, és a képzeletet tette leginkább alkalmassá a misztériumok megragadására – nem pedig eszünket.

Az ész határait a játékszabályokhoz hasonlítja<sup>108</sup> Bacon a bibliaértelmezésekben; a szabályok adottak egy játékban, és nem vizsgálhatóak felül racionálisan. Ugyanakkor a játék megnyeréséhez már szükség van az észhasználatra. Bacon tehát mindvégig nagy hangsúlyt fektet a határok betartására. Kiemeli, hogy a következtetéseket nem szabad fontosabbnak tartani a princípiumoknál, és hogy távol kell tartani magunkat a túlzásoktól. A bibliaértelmezések két, túlzásokra hajlamos fajtáját különíti el. Az egyik – ide tartozik például Paracelsus – a természetfilozófiának az a módja, amelyik minden igazságát a Szentírásban keresi, s így összekeveri a múlandó dolgokat az örökkévalókkal, az élőket az élettellel. A másik viszont úgy tekint a Bibliára, mint az emberek által írott könyvre. Bacon végül a vallási viták elkerülése érdekében szorgalmazza egy olyan gyűjtemény megírását, amely tömör és világos magyarázatát tartalmazná a szent szövegeknek.

Az nyilvánvaló, hogy a hitvitákat nagyon komoly veszélynek látta. Ennek több írásában is hangot adott. A *vallás egységéről*<sup>109</sup> című esszéjében, az egyház egységéről, gyümölcseiről, hatáiról és fenntartásának eszközeiről ír Bacon. A vallást tartja a társadalom összetartó erejének, ezért felhívja rá a figyelmet, hogy körültekintően kell eljárni a különböző hitviták során. A leggyalázatosabbnak azt tartja, ha erőszakkal próbálnak hitvitákat eldönteni, vagy ha háborúval terjesztik a vallást. Az emberi társadalom és a szeretet törvényei nem sérülhetnek, még a vallási egység kimunkálása közepette sem. Dogmatikai kérdések vizsgálatában a következő alapelvet jelöli ki Bacon:

Őrizkedjünk mindkét végteltől, ami akkor lehetséges, ha a keresztyénség szövetséglevelének, amelyet Megváltónk maga fogalmazott meg, két egymást keresztező tételét: »Aki velem nincsen, ellenem van« és viszont: »Mert aki nincs

---

<sup>107</sup> Jaquet 2012a, 131.

<sup>108</sup> Bacon 2008, 291.

<sup>109</sup> Bacon 1987, 12-18.

ellenünk, mellettünk van,« józanul és világosan értelmezzük, azaz, ha a vallás lényegbevágó és alapvető tételeit határozottan elkülönítjük és megkülönböztetjük attól, ami már nem pusztán hit, hanem vélemény, szabály vagy jószándék dolga. Sokan talán úgy gondolják, hogy ez magától értetődik és már meg is valósult, ám ha kevésbé részrehajló módon valósulna meg, az emberek szélesebb köre vallaná magáénak.<sup>110</sup>

A józan és világos értelmezés minden bizonnyal az *Advancement of Learning* bibliaértelmezésre vonatkozó útmutatásai mentén képzelhető el. A különböző írásművekből úgy tűnik, hogy a Biblia helyes értelmezése is a tudományok reformjainak részét képezi. Bacon óvatos fogalmazása a témában ugyanakkor bizonytalanságra utal, és a reformok gyakorlati megvalósítását inkább a teológusokra hagyná.<sup>111</sup> Emellett az idézett szövegből az is kiderül, hogy tisztán látta, mekkora veszélyeket rejt magában ez a terület, és mennyire óvatosan kell eljárni a teológiai fejtegetések során. Az mindenképpen kitűnik, hogy nem a katolikus egyház hagyományában megalapozódó autoritás formál jogot a döntésre, hanem a *sola scriptura* elvének józan ésszel való kibontakoztatása teremthet összhangot.

Első megfontolásra úgy tűnik tehát, hogy a természetes teológiának nincs létjogosultsága Bacon filozófiájában: az isteni filozófia csupán a bibliai szövegek – minél korlátozottabb – értelmezésében merül ki, ám olyan, hagyományosan a középkori filozófiára jellemző elmélkedéseknek nincs helyük benne, mint például, hogy milyen érvek szólnak Isten létezése mellett. Ez nem is tűnik olyan meglepőnek az *idolum*-elmélet fényében, amely a baconi filozófia egyik legfontosabb eleme, és alapvetően a megismerés és az ismeretek hasznosításának korlátait tárja fel. Ám nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy a tudomány fejlődésével egyre tágabb összefüggéseit ismerhetjük meg a világnak, s így a komplexebb következtetéseknek is egyre nagyobb tere lehet. Tulajdonképpen ezt az álláspontot képviseli Jean André de Luc, ahogyan azt a disszertáció első fejezetében részletesebben ismertettük. Érdemes ezen a ponton felidéznünk egy éles bírálatot, amely mind általában Bacon filozófiájára mind de Luc értelmezésére vonatkozik: Joseph de Maistre 1836-ban posztumusz megjelent *Examen de la philosophie de Bacon* című művében az angol filozófus tudományos munkásságát és vallási elköteleződését alapjaiban kérdőjelezi meg.<sup>112</sup> Ugyan tárgyalhatnánk de Maistre gondolatait a disszertáció utolsó részében is, ahol bővebben

---

<sup>110</sup> Bacon 1987, 14.

<sup>111</sup> A *De dignitate et augmentis scientiarum*-ban ezt egyértelművé is teszi Bacon: ő csak alapelveket fogalmazhat meg, a feladat végrehajtása azonban a teológusok munkája kell, hogy legyen.

<sup>112</sup> A mű valószínűleg 1814 és 1816 között íródott.

foglalkozunk a recepciótörténettel, de mivel tematikailag jól illeszkedik ehhez a fejezethez, ezért inkább itt tesszük ezt meg.

De Maistre ebben a műben tulajdonképpen mást sem csinál, mint az enciklopédistáktól kezdve sorra veszi a Baconnek tulajdonított érdemeket, majd külön-külön megcáfolja azokat. Elsőként a tudománnyal kapcsolatos megfontolásairól szól: módszeréről kimutatni véli, hogy az teljességgel haszontalan, és nem vezetett semmilyen értékelhető tudományos eredményre a történelem során. Így Voltaire ellenében cáfolja azt, hogy Bacon bármiféle hatást gyakorolt volna Newtonra, ahogyan azt is, hogy bármelyik, a modern természettudományt nagyban meghatározó felfedezés előzménye kiolvasható volna a műveiből. Továbbá az ókori logikával szemben megfogalmazott kritikái is megalapozatlanok, mivel azok valójában a szillogisztikus módszerre vonatkoznak, amely a skolasztikusok vívmánya volt, míg Arisztotelész csak a szó eredeti értelmében vett okfejtéseket, következtetéseket értette szillogizmuson (*raisonnement*).<sup>113</sup> Amit pedig saját felfedezéseként prezentált az indukcióval kapcsolatban – nevezetesen hogy kellő számú megfigyelés után vonjuk csak le a megfelelő következtetéseket –, valójában egyáltalán nem volt újdonság. Olyan banálisan egyszerű, szimpla felsorolás jellegű formában, ahogyan azt az elődöknek tulajdonítja, senki sem alkalmazta az indukciót. Így ő maga aligha járult hozzá bármivel is a tudomány fejlődéséhez, de a legkevésbé sem nevezhető a modern tudomány atyjának – hangzik de Maistre ítélete.

A legnagyobb hibája viszont mégiscsak az volt, hogy mindent eliminálni akart a filozófiából, aminek nincsen valamilyen jól megragadható fizikai alapja: így a metafizikát és a morálfilozófiát is megfosztotta értékétől, de a teológiához sem volt kegyesebb. Amit Bacon a műveiben metafizikának nevez, az de Maistre szerint nem mutat túl a természetén, mivel maguk a formák – melyek a metafizika tárgyai volnának – a fizikai világ részei. Így valójában inkább csak egy természettudományos diszciplínával van dolgunk, mintsem hagyományos értelemben vett metafizikával. Ezzel összhangban bírálja Bacont azért is, mert filozófiájában nem biztosított helyet a természetes teológiának. Ugyanis abból, hogy bármely, a természetén kívül eső vizsgálódást értelmetlennek ítélt, az következik, hogy szerinte Istenről sem lehet ideánk. Márpedig de Maistre meggyőződése szerint a kinyilatkoztatás önmagában nem elégséges az isteni tanítások megértéséhez: ahogy a matematikai levezetések tekintetében is szükséges, hogy eszünkkel belássuk azok igazságát, úgy a vallási igazságok esetében is így van ez.<sup>114</sup> Az igaz hithez – a skolasztikus hagyomány örököseként – de Maistre szerint az ész

---

<sup>113</sup> De Maistre 1838, I. könyv, 24–25.

<sup>114</sup> „En un mot, le but de la révélation n'est que d'amener l'esprit humain à lire dans lui-même ce que la main divine y traça; et la révélation serait nulle si la raison, après *l'enseignement divin*, n'était pas rendue capable de

belátására is szükség van, ezért a teológia és a tudomány Bacon által szorgalmazott szigorú elkülönítése súlyos következményekkel jár – már-már eretnekséghez vezet.<sup>115</sup> Mindezeket összevetve könyvének „Bacon vallása” címet viselő fejezetében<sup>116</sup> arra a következtetésre jut, hogy ha olykor úgy tűnik is, hogy a szerző maga hívő ember volt, ez valójában csak képmutatás lehetett a részéről, mivel a tanaiban egyáltalán nincs helye Istennek.

Külön érdekesség, hogy a szövegben de Maistre mindvégig hivatkozik de Luc értelmezésére és Lasalle jegyzeteire, amiből világosan kitűnik, hogy jól ismerte a munkáikat. Többek közt az ő értelmezéseik eltérő irányait figyelembe véve ismeri el, hogy mennyire nem magától értetődő Bacon vallási elköteleződésének kérdése. Azonban meglepő módon mindvégig kitart Lasalle mellett a vitás kérdésekben, amit mi sem bizonyít jobban, mint hogy a konklúzióját bemutató fejezet alcímének a „fordítója által megítélve” (*jugé par son traducteur*) elnevezést adta. Mivel is magyarázható ez? De Maistre többször is kifogásolja, hogy de Luc apológiájában túl nagy szerep jut a fizikai okok kutatásának, és így az általa a teológia alappilléreinek tartott ész háttérbe szorul. Másrészt mind de Luc, mind Bacon – amennyiben nem zárjuk ki eleve hívő voltának lehetőségét – a protestantizmushoz köthető gondolkodók voltak, amelyre több bíráló, gúnyos megjegyzést is tesz a művében, amelyek fényében jó okunk van feltételezni, hogy nem volt fogékony az ebbe az irányba mutató teológiai érvekre.<sup>117</sup> A Lasalle által megfogalmazott éles kritikák viszont jól illeszkedtek ahhoz a képhez, ahogyan Bacont a szerző ábrázolni akarta, ezért az ő nézőpontjával már könnyedén azonosulhatott. Emellett pedig valószínűsíthető, hogy elsősorban Lasalle

---

se démontrer à elle-même les vérités révélées: comme l'enseignement mathématique, ou tout autre enseignement humain, n'est reconnu vrai et légitime que lorsque la raison, examinant les nouveaux théorèmes, sur la règle éternelle cachée dans le fond de son essence, dit à la *révélation humaine*: VOUS AVEZ RAISON, c'est-à-dire *vous êtes la raison*.” De Maistre 1838, I. könyv, 237.

<sup>115</sup> A 232. oldal első lábjegyzetében a modern filozófia egyik legfőbb céljának látja azt, hogy elválassza Istent az emberi észtól, ezzel elismerve az isteni természet megismerhetetlenségét. E tekintetben Bacon és Pascal pl. egy oldalra kerül szerinte. De Maistre 1838, I. könyv, 232.

<sup>116</sup> De Maistre 1838, II. könyv, 90–112.

<sup>117</sup> A *Réflexions sur le protestantisme* című írásában de Maistre több okból is élesen bírálja a protestáns gondolkodókat. Már magát a protestantizmust sem fogadja el legitim keresztény irányzatnak, mivel úgy találja, hogy az csak minden általános igazsággal szembeni tagadásként nyilvánul meg, és nincsen benne valódi kohézió. Az individuális ész az általános ész fölé helyezi, ezzel pedig megkérdőjelez és relativizál mindent, ami univerzális érvényességre tartana igényt. Ez alól semmilyen uralmi forma vagy tekintély nem lehet kivétel számára. De Maistre úgy vélekedik továbbá, hogy a protestantizmus lázadó szelleme jól illeszkedett a forradalom eszmeiségéhez is, amit jól bizonyít, hogy a felvilágosodás gondolkodói is mindig elnézőek voltak a protestáns gondolkodókkal szemben. Szigorú értelemben a protestantizmust vallásnak sem tekinti, mivel úgy vélekedik, hogy az kimerül egyfajta szkeptikus attitűdben. Tulajdonképpen szinte nem is tesz különbséget ateista és protestáns gondolkodók között – sőt, bizonyos tekintetben ez utóbbiakat kártékonyabbnak tartotta – amiből jól érthető, hogy miért is nem volt fogékony de Luc-nek a protestantizmus irányába mutató Bacon-értelmezésére. De Maistre 1884, 63–97.



fordításában olvasta Bacon szövegeit, így a saját értelmezését is nagyban befolyásolhatták az abban fellelhető magyarázatok és bírálatok.

De Maistre továbbá az angol filozófus életművének megítélésével kapcsolatos ideológiai előfeltevéseit sem rejtette véka alá. A *St Petersburg Dialogues* című művében például rajta keresztül szemlélteti azt az alapelvet, amelyet követendőnek vélt bármely szerző munkásságának értékelése során:

Van egy biztos szabály arra, hogyan ítéljünk meg könyveket, ahogyan arra is, hogy emberek felett ítélkezzünk: elég, ha tudjuk azt, hogy kik azok, akik szeretik, és kik azok, akik gyűlölik őket. Ez a szabály sohasem téved, és Baconre vonatkozóan már ajánlottam is önöknek. Mihelyt azt látjuk, hogy egy könyv, amelyet egy ateista fordított, és az elmúlt századok filozófusai is nagylelkűen dicsértek, az enciklopédisták által vált népszerűvé, további vizsgálódások nélkül is biztosak lehetünk abban, hogy annak filozófiája legalább az általános irányvonalában hamis és veszélyes.<sup>118</sup>

Ennek fényében már jól érthető de Maistre stratégiája. Valójában felvilágosodás-kritikát fogalmazott meg művében, Bacon nyakába varrva mindazon általa kártékonnak tartott nézeteket, melyeket a 18. század gondolkodói szerinte hirdettek. A szinte kivétel nélkül mindenki által nagyra értékelt filozófusban olyan gondolkodót láthatott, akinek életművére megsemmisítő kritikát gyakorolva egészében mutathatja ki a felvilágosodás szellemiségét megalapozó filozófia hibáit. Így lett tehát Baconból szcientista, ateista – vagy csak a látszat szintjén hívő –, materialista gondolkodó, akinek művei szinte egyetlen értékelhető mozzanatot sem tartalmaznak.

Természetesen nem kell elfogadnunk de Maistre konklúzióját, a természetes teológiára vonatkozó kritikájában azonban van némi igazság. Bacon valóban szakít mind a metafizika mind pedig a természetes teológia hagyományos megközelítésével. Ám, hogy pontosabb

---

<sup>118</sup> „There is a sure rule for judging books just as there is for judging man: it is enough to know *by whom they are loved and by whom they are hated*. This rule never fails, and I have already proposed it to you with respect to Bacon. As soon as you see a book made popular by the encyclopedists, translated by an atheist, and unstintingly praised by the past century's flood of philosophers, you can be sure, without further examination, that its philosophy is false and dangerous, at least in its general thrust.” De Maistre 1993, 190. (A főszövegben saját fordításom.)

képet kapjunk mit is ért szerzőnk természetes teológián, érdemes az *Advancement of Learning* ide kapcsolódó részét segítségül hívni:

S ami az Isteni Filozófiát, vagy a Természetes Teológiát érinti, az az a tudomány, vagy a tudásnak az az Istennel foglalkozó alapköve, mely a teremtményein való elmélkedéssel sajátítható el. Ez a tudás igazán minősíthető isteninek tárgya miatt, s természetesnek az isteni fények tekintetében. E tudás határa az, hogy megelégszik az ateizmus tagadásával, de a vallást nem tanítja: ezért nem volt soha olyan csoda Istentől, hogy egy ateistát megtérített, mert maga a természet fénye rávezethette őt arra, hogy elismerjen egy istent. De csodákat tett, hogy megtérítse a bálványimádókat, és a babonásokat, mert semmiféle fénye a természetnek nem terjed ki arra, hogy kinyilvánítsa Isten akaratát és igaz imádatát. Mert ahogy minden alkotás megmutatja készítőjének erejét és ügyességét, de arcát nem; úgy van ez Isten munkáival is; ezek megmutatják a készítő mindenhatóságát s bölcsességét, arcát azonban nem. Ezért a pogány vélemény különbözik a szent igazságtól; mert a világot Isten képmásának tartották; az embert pedig a világ összegzésének, vagy tömörített másának; de az Írások soha nem engednék meg a világnak tulajdonítani azt a megtiszteltetést, hogy az Isten képmása, csak azt, hogy „keze munkája”. S az emberen kívül nem is beszélnek semmiféle más isteni képmásról. Emiatt a természet szándéka és késztetése arra, hogy elismerjük Istent, demonstráljuk erejét, gondviselését és jóságát tökéletes állítás és ezt már több szerző is kiválóan kezelte.<sup>119</sup>

E rész alapján számos dolgot érdemes rögzítenünk, melyek közül a legfontosabb az, hogy az isteni filozófia és a természetes teológia tulajdonképpen megfeleltethető egymással. Ám mit is érthetünk a baconi értelemben vett természetes teológián? Mint láthattuk, nem az

---

<sup>119</sup> “And as concerning Divine Philosophy or Natural Theology, it is that knowledge or rudiment of knowledge concerning God which may be obtained by the contemplation of his creatures; which knowledge may be truly termed divine in respect of the object, and natural in respect of the light. The bounds of this knowledge are, that it sufficeth to convince atheism, but not to inform religion: and therefore there was never miracle wrought by God to convert an atheist, because the light of nature might have led him to confess a God. But miracles have been wrought to convert idolaters and the superstitious, because no light of nature extendeth to declare the will and true worship of God. For as all works do shew forth the power and skill of the workman, and not his image; so it is of the works of god; which do shew the omnipotency and wisdom of the maker, but not his image: and therefore therein the heathen opinion differeth from the sacred truth; for they supposed the world to be the image of God, and man to be an extract or compendious image of the world; but the Scriptures never vouchsafe to attribute to the world that honour, as to be the image of God, but only the work of his hands; neither do they speak of any other image of God, but man.” Bacon 2008, 191. (Almási Zsolt kéziratos fordítása).

isteni természetről való elmélkedést célozza meg, hanem csupán annak belátását, hogy Isten létezik. Ehhez még önmagában a Bibliára sincs szükség, hiszen magának a természet erejének a felismerése elég ahhoz, hogy belássuk, hogy az embernél valami hatalmasabb alkotta. Az Isten-képmásság kizárólag az embert illette meg, ám a bűnbeeséssel az is eltompult. Magáról a bűnbeesésről viszont már csak a Szentírásból lehet tudomásunk, ahogyan arról is, hogy milyen az eredendő emberi természet; mindez tehát már a bibliai hermeneutika tárgya. De hogyan is kapcsolódik be a bibliai hermeneutika természetes teológia és *philosophia prima* viszonylatába?

Érdemes kiemelnünk, hogy Bacon a bibliai hermeneutika lehetőségeit a második könyv morál- és politikai filozófiai fejtegetései után tárgyalja, függetlenül tehát a *philosophia prima* hármas felosztásától. Már önmagában ebből is kitűnik, hogy a Szentírás értelmezése nem a filozófia feladata kell legyen, mivel így sérülne a teológia szuverenitása. Mindez csak tovább erősíti azt az értelmezést, miszerint a baconi filozófia egésze teológiai keretek közt gondolható el, amely iránymutatásul szolgál a tudományok műveléséhez is. Ez az iránymutatás elsősorban etikai, amelynek alaposabb bemutatására a következő fejezetben vállalkozunk. Mivel Bacon a tudományt emberek összehangolt munkájával gondolta el igazán gyümölcsözőnek, ezért óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy milyen közös célkitűzés lehet az, amely összehangolhatja a tudósokat, és miképpen képesek együtt dolgozni.

A bibliaértelmezéssel kapcsolatos óvatos hangnem – ami a latin kiadásra még inkább jellemző – ennek fényében válhat érthetővé: ha a Bibliát félreértelmezik, az könnyen válhat visszaélések s hatalmi harcok eszközévé. Így inkább csak azt akarta nyomatékosítani Bacon, hogy mi az, ami kerülendő, semmint, hogy maga határozza meg kizárólagosan a hermeneutikai alapelveket. Pedig a 17. századi filozófia egyik sajátossága, hogy a rendszeralkotásra törekvő gondolkodók egyre inkább vontak be az egységes világmagyarázat igényével olyan területeket, mint a teológia, vagy a politika. Többek közt ezzel is magyarázható az a jelenség, hogy a filozófusok is sorra álltak elő önálló biblia-értelmezésekkel. Ezek közül a két legfontosabb Hobbes 1651-ben megjelent *Leviatánja* és Spinoza 1670-es *Teológiai-politikai tanulmánya*. A dolgozat gondolatmenetéhez nem kapcsolódnak olyan mértékben ezek a művek, hogy részletesebben elemezzük őket,<sup>120</sup> ám Hobbes művével kapcsolatban érdemes rögzítenünk néhány átfedést – már csak azért is, mert személyesen is ismerték egymást, így nem kizárt, hogy Bacon hatása is feltárható nyomokban

---

<sup>120</sup> Hobbes és Spinoza összefüggésében ld. Boros 2003, 159-214.

Hobbes munkásságában.<sup>121</sup> Fontos lehet kiemelni, hogy a *Leviatán* gondolatmenetében központi szerepet tölt be az isteni természet megismerhetetlenségének teóriája: azt beláthatjuk ugyan Hobbes szerint, hogy Isten létezik, azonban természetét nem ismerhetjük meg.<sup>122</sup> Eddig tulajdonképpen megegyezik Hobbes gondolatmenete Baconével, azonban ő a Biblia-értelmezés lehetőségeivel kapcsolatban is hasonlóan szkeptikus álláspontot képvisel. A *Leviatán* harmadik és negyedik részében a szerző számos példát hoz fel arra, hogy a Biblia mennyi kétértelműséget rejt magában, és így mennyire fontos az, hogy kinek tulajdonítjuk az értelmezés jogát.<sup>123</sup> Hobbes végül arra a konklúzióra jut, hogy sem a pápának, sem pedig a különböző egyházaknak nincs kizárólagos joguk a Biblia értelmezésére, ez egyedül a szuverént illeti meg, mivel döntőbíró híján kibékíthetetlenek volnának az ellentétes álláspontok. Mivel teológiai kérdésekben nem létezik tévedhetetlen magyarázat, így Lutherrel összhangban értelmezési jogot követel a laikusoknak is, hogy ezzel is védje az állam függetlenségét. Majd látni fogjuk az *Új Atlantisz* elemzése során, hogy Bacont is komolyan foglalkoztatta ez a kérdés, viszont nála elsősorban a tudomány fejlődésével bekövetkező változások felől merült fel problémaként, hogy kit illet meg a Biblia értelmezésének joga. Ám az vitathatatlan, hogy a vallási béke megteremtését mindketten az állam kiemelt feladatának tartották, mivel a különböző egyházak összetűzéseiben állandó háborús veszély láttak.

További közös pont, hogy Hobbes maga is használta a *philosophia prima* kifejezést, melyet *De Corpore* című műve második részének címéül is választott. Hobbes azonban merőben eltér az eddig bemutatott értelmezésektől, az első könyvben a filozófiát általában és a filozófus feladatait a következőképpen határozza meg:

---

<sup>121</sup> Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Spinozával ne lennének átfedések az életműben. Az értelmezők gyakran Bacon-tól eredeztetik Spinoza hermeneutikájának alapelvét, miszerint a Bibliát önmagából kell értelmeznünk. Sylvain Zac a *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* című könyvének első fejezetében a természet értelmezésének baconi módszerét látja Spinoza kiindulópontjának a *Teológiai-politikai tanulmány* VII. fejezetében bemutatott elemzéséhez. Zac alapvetően négy mozzanatot különböztet meg Spinoza értelmezésében: 1. történeti kutatás (adatgyűjtés), 2. fogalmak meghatározása, 3. a Biblia univerzális tanításának meghatározása 4. Az univerzális tanítás egyedi helyzetekre való alkalmazása. Spinoza először a biblia autenticitásával kapcsolatos szempontokat vizsgálja, és a különböző könyvek szerzőinek életét, szavahihetőségét kutatja, majd az egyes alapfogalmak jelentését értelmezi különböző kontextusokban, hogy mindezek alapján feltárja a Biblia valódi tanítását. Miután Spinoza meghatározta a vallás lényegét - azaz Isten szeretetét -, azután bemutatja, hogy ebből milyen további szabályok, alapelvek következnek. Ez Zac olvasatában megfelel annak, ahogyan Bacon az egyedi dolgok tanulmányozása felől akar univerzális érvényű tudásig eljutni, hogy aztán abból az aspektusból közelítse meg újból a partikuláris létezőket. Így a természetet a maga egységében és diverzitásában egyaránt értelmezzük. Vö. Zac 1965, 29-36. Továbbá a témához kapcsolódik még: Lagrée 1992.

<sup>122</sup> Az isteni természet megismerhetetlenségéről, és Hobbes politikai gondolkodásában betöltött szerepéről ld. Foisneau 2000.

<sup>123</sup> Hobbes 1999b, 201-226.

A filozófia tárgya, vagy az anyag, amellyel foglalkozik, minden olyan test, amelynek valaminő létrehozása felfogható, és amelyre vonatkozóan valamely tekintetben megalkotható a másokkal való összehasonlítás módja. Vagyis minden olyan tárgy, amelyben helye van az összehasonlításnak és a felbontásnak; tehát minden olyan test, amellyel kapcsolatban felfogható, hogy létrejöhet, illetve hogy valamely tulajdonsággal rendelkezik; azaz amely bizonyos nézőpontból összehasonlítható.

Ez pedig a filozófiának már a definíciójából is levezethető – a filozófia feladata ugyanis vagy a tulajdonságokat létrehozásból, vagy létrehozást a tulajdonságokból kiindulva vizsgálni; ahol tehát nincs felfogható létrehozás vagy tulajdonság, ott a filozófiának sincs felfogható értelme. A filozófia így hát kizárja vizsgálódási köréből a teológiát, vagyis az örök, teremthetetlen és felfogatatlan Isten természetéről és attribútumairól szóló tant, akiben sem összeállításnak, sem felosztásnak nincs helye, és akivel kapcsolatban felfoghatatlan számunkra, hogy Benne bárminő létrehozás menjék végbe.<sup>124</sup>

Ebből a meghatározásból világosan láthatjuk, hogy a természetes teológiát is kizárja Hobbes a filozófia tárgyköréből, amivel élesen szembefordul a skolasztikus hagyománnyal. A *philosophia prima* címmel ellátott második könyvben olyan témákat tárgyal Hobbes, mint például a tér és az idő meghatározása, az okság, a mennyiség, a testek és az akcidensek jellemzői; de az első könyvben olvasható definícióval összhangban Istennek nincs helye ebben a felosztásban. Az angol filozófus azzal, hogy kizárólag a testekre korlátozza a filozófia vizsgálódásait, tulajdonképpen azonosítja a metafizikát a fizikával, és így talán de Maistre Bacont illető kritikája rá sokkal inkább érvényesnek tűnik, mint eredeti címzettjére.

Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism* című könyvének első részében arra vállalkozik, hogy áttekintse, miképpen kapcsolódik az arisztotelészi hagyományhoz Hobbes-nak a *philosophia primáról* való elgondolása.<sup>125</sup> Ebben sajátosan a protestantizmushoz köthető gondolkodóknak tulajdonítja azt a törekvést, hogy a függetlenítsék a metafizikát minden olyan diszciplínától, melyek nem illeszkednek ahhoz az eredeti célkitűzéshez, hogy a létező mint létező tudományává váljon. Ennek a törekvésnek köszönhető a szerző szerint az, hogy a természetes teológiát egyre többen különítik el a metafizikától, mivel az túl specifikus tárgykörrel rendelkezik ahhoz, hogy megfeleljen az

---

<sup>124</sup> Hobbes 1998, 40-41.

<sup>125</sup> Leijenhorst 2002, 17-55.

univerzális tudomány kritériumának. Leijenhorst értelmezésében ezzel egy egészen Arisztotelész óta felmerülő probléma oldódik meg – legfőképpen majd Hobbes munkásságával -, amely abból fakadt, hogy nem határozták meg pontosan azt, hogy az immateriális létezők is beletartoznak-e a metafizika tárgykörébe, ami ebből a megközelítésből tulajdonképpen megfeleltethető volna a teológiának. A teológiától független metafizika-konceptió megalkotását főképpen a 16-17. század protestáns gondolkodóihoz köti a szerző, és ide sorolja Bacont is, amiért elválasztotta az első filozófiát a természetes teológiától.

Ugyanakkor azt is nyomatékosítja Leijenhorst, hogy a tiszta metafizikára létrehozására való törekvést szolgáló fogalmi elkülönítés ellenére valójában nem szorultak ki a protestáns szerzőknél az immateriális létezők a metafizikus elmélkedésekből. A protestáns filozófiát ugyanis mélyen áthatotta az a meggyőződés, hogy a kinyilatkoztatott igazság a metafizika – és így a természetes észhasználat – egyik legfőbb forrása. Hobbes az, aki véglegesen szakít ezzel a szemlélettel, mivel nála a *philosophia prima* kizárólagosan a testek tanulmányozására korlátozódik, és így az immateriális létezők végleg kiszorulnak a tárgyköréből. Így válik szét egymástól filozófia és teológia, avagy az ész és a hit szférái. Leijenhorst a protestáns hagyomány részeként tekint Hobbes munkásságára, ugyanis Luther és Melanchthon hatását véli kiolvashatónak ez a szemléletváltás mögött, mely a következő két premisszában bontakozik ki: az isteni természet megismerhetetlenségének gondolata, és a bibliai fideizmus. Mindhárman abból kiindulva kritizálták a skolasztikus teológiát, hogy a bűnbeeséssel megromlott értelem képtelen megismerni az isteni természetet, ezért a körmönfont metafizikai elmélkedések inkább csak elferdítik az eredeti bibliai tanításokat, mintsem hogy bármit is jobban megvilágítanak belőle.

Bacon szerepéről ebben az elemzésben érdemes rögzítenünk, hogy noha valóban elkülöníti a természetes teológiát az első filozófiától, azt mégiscsak az utóbbi egy részeként gondolta el, így tehát noha fogalmilag elkülönül egymástól a kettő, mégsem olyan éles a határ, mint ahogy első megfontolásra tűnhet. Továbbá Leijenhorst néha az elemzés során egy kalap alá veszi az első filozófia kifejezést a metafizikával, azonban ez nem mindig helyénvaló. Hobbes esetében valóban megfeleltethetőnek tűnik a kettő egymással – mivel nincs a metafizikának az első filozófiától független területe -, Baconnál ezek elkülönülnek egymástól. A baconi metafizika valóban elkülönülni látszik a természetes teológiától, akárcsak Hobbes esetében, azonban az első filozófia pont a különböző diszciplínák közti összefüggéseket hivatott feltárni. Hobbes a filozófiát két fő részre osztotta föl: az egyik a természetes testek vizsgálatával foglalkozik, a másik pedig az állammal, melynek létrejötte és természete a mozgás elméletéből vezethető le. Lássuk hát, milyen szerepet tölt be Bacon

filozófiájában a politika, és hogyan kapcsolódik általában a tudományokhoz!

A disszertáció első részében arra tettünk kísérletet, hogy a baconi filozófia teológiai kereteit figyelembe véve értelmezzük a tudományos program központi elemeit. Ennek során először is megismerkedtünk az *instauratio* fogalmával - amely helyreállítást és valami újnak a létrehozását is jelenti egyben -, majd Bacon eredendő bűn-értelmezéséből kiindulva elemeztük az *idolum*-elméletet, hogy aztán meghatározzuk a tudományos program alapvetéseit. Amellett próbáltunk meg érvelni, hogy Bacon nem csupán a hasznosság jegyében kívánta megreformálni a filozófiát és a tudományok összességét, hanem a dolgok valódi struktúrájának megismerését tűzte ki végcélul. Ez azonban az *idolumok* szkeptikus útvesztőjéből kiindulva igencsak nehéz feladat, melyhez az is szükséges, hogy az eredendő bűn okozta romlást a tudományok – helyes - művelésével helyreállítsuk. Ezután kitértünk a *philosophia prima* kohézióteremtő szerepére az életműben, amely az isteni filozófiát, a természetfilozófiát, és az emberi filozófiát hivatott összefogni, végül pedig a bibliai hermeneutika lehetőségeit vizsgáltuk. Az eddigiekből beláthattuk, hogy a tudomány művelése az emberiség kollektív feladata, ami óhatatlanul elvezet minket a morál és politikai filozófia területeire, mivel problémaként merülhet fel a különböző érdekszférák összehangolásának kérdése. Emellett a tudománnyal megnövekedő hatalom felhasználási módja már önmagában is súlyos etikai dilemmákhoz vezethet, aminek Bacon maga is tudatában volt, így mindenképpen érdemes bevonnunk ezeket is vizsgálódásaink körébe, hogy aztán ebből a tágabb perspektívából keríthessünk sort az *Új Atlantisz* elemzésére, amelyben tudomány, vallás és politika – egyre bonyolódó - kapcsolata már a technológiai fejlődés fényében vetíti előre az egyre nagyobb tétellel bíró és egyre kiélezettebb hatalmi harcokat.

## **2. Morál és politikai filozófia**

Francis Bacon politikai filozófiája sokkal kevésbé vizsgált terület a szakirodalomban, mint a tudománnyal kapcsolatos megfontolásai. Ez már önmagában is meglepőnek tűnhet az angol filozófus életútját látván, melyben mindvégig fontos szerepet töltött be a politika, olyannyira, hogy pályája csúcsán, 1618-ban, lordkancellárrá nevezték ki. A közügyekkel való foglalatossága vágya még utolsó életéveiben sem hagyott alább, annak ellenére sem, hogy kegyvesztetté vált I. Jakab királynál, miután vesztegetési ügybe keveredett. Természetesen Bacon életművében is szép számmal megtalálhatóak a politikai témájú írások, melyeket

nemcsak a hagyomány, és a történeti példák tanulságai, hanem a saját tapasztalatai is alakítottak. Az utókor számára azonban mégsem az államférfi gondolatai bizonyultak kiemelkedően fontosnak, hanem a tudományszervező gondolkodóé, akit az experimentális filozófia „atyjaként” is szokás emlegetni. Kétségtelen, hogy Bacon politikai filozófiájáról írni nem magától értetődő feladat, és számos nehézséggel kell szembenéznie az erre vállalkozónak. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy az angol filozófus nem alkotott szisztematikus politikai filozófiát, és műveiből csupán elszórtan olvashatóak ki a közügyekre irányuló gondolatai.

A következőkben megpróbáljuk rekonstruálni, hogy milyen főbb irányvonalak mentén alakult Bacon politikai filozófiája. Ehhez az *Advancement of Learning* morálfilozófiát és politikát érintő gondolatait vesszük alapul, majd áttérünk *A szerencséről* valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című esszéik elemzésére, végül pedig a közösségalkotás lehetőségeit vizsgáljuk a tudomány tágabb perspektívájából kiindulva. Ki fog derülni, hogy Baconnak a különböző művekben és esszéikben megfogalmazott gondolatai nem feltétlenül tükröznek egységes képet: a politika világában való érvényesülésnek az eszközei sokszor még a morálfilozófia alapját jelentő *caritas* erényének univerzális érvényét is kérdésessé teszik. Az eltérő érdekszférák figyelembe vételéből fakadó feszültségeket a tudomány társadalomformáló erejére támaszkodva lehetne feloldani, amely az egész emberiség érdekét szolgáló közös cél reményével kecsegtet.

Az első két fejezetben azt mutatjuk be, hogy milyen értelemben beszélhetünk Bacon politikai filozófiájáról a humanista hagyomány és saját kora szűkebb összefüggéseiben. A harmadik fejezetben pedig arra teszünk kísérletet, hogy bemutassuk, miképpen formálja át a tudomány várható fejlődése általában a politikáról való gondolkodást. A második fejezet részletes elemzése azon felül, hogy Bacon politikai filozófiájának főbb gondolatait járják körül, azt a célt is szolgálják, hogy általuk nyomon követhető legyen, milyen elemek szorulnak háttérbe - vagy akár tűnnek el teljesen - akkor, ha a technológiai fejlődéssel is számolunk. Különösképpen érdekes az, ahogyan a háború szinte kizárólagosan pozitívnak feltüntetett szerepét felülírják a tudomány nemesebb célkitűzései, és ahogyan a tudományért való közös munkálkodás gondolata mögött az állam terjeszkedése is másodlagos rangúvá válik. Megállapítjuk továbbá, hogy a jóra való törekvés univerzális elvének érvényesítését nagyban meghatározza az, hogy a közösségalkotásnak milyen aktuálisan megvalósítható lehetőségei vannak. Mindemellett az induktív alapú módszer politikában való alkalmazhatóságának lehetőségeire is kitérünk, hogy tisztábban lássuk a természetfilozófiának sajátosan az emberre vonatkozó tudományokhoz való viszonyát.



## 2.1. Útban a politika felé

Ahhoz, hogy behatóbban foglalkozzunk Bacon politikai filozófiájával érdemes először a morálfilozófiájáról szólni néhány szót, mivel e két terület szorosan összekapcsolódik egymással. Vizsgálódásunk alapját az először 1605-ben angol nyelven megjelenő *Advancement of Learning* című mű jelenti, továbbá ennek kibővített, latin nyelvű változata, amely *De dignitate et augmentis scientiarum* címmel 1623-ban látott napvilágot. Ebben a fejezetben elsősorban a mű második könyvére fókuszálunk, mely a morál- és politikai filozófiához kapcsolódó fejtegetéseket tartalmazza. Célunk az, hogy a témánk szempontjából releváns gondolatok áttekintésével általános képet kapjunk Bacon politikai gondolkodásáról, amely keretbe foglalhatja a későbbi elemzéseket.

Bacon a műben először a morálfilozófiát tárgyalja, amelyet két fő részre oszt fel: az egyiket a jó példázatának (*Exemplar or Platform of Good*), a másikat a lélek kiművelésének (*Regiment or Culture of the Mind*) nevezi. Az előbbi a jó természetét igyekszik meghatározni, az utóbbi pedig a lehetséges módjait annak, hogy akaratunkat a jó cselekedetek megtétele felé irányítsuk. A morálfilozófia tárgyai elsősorban a vágyaink (*appetite*) és az akaratunk, valamint az ezek kontrollálására vonatkozó tudásunk és praktikáink. Bacon mindenekelőtt kritikusan tekinti át az elődök munkásságát. Úgy gondolja, hogy túl sokat foglalkoztak az egyes erények meghatározásával és leírásával, s végül elmulasztottak útmutatást adni arra vonatkozólag, hogy miként válhatunk erényessé. Az elméleti megfontolásoknak, és a gyakorlati aspektusoknak tehát egyaránt kiemelt fontosságot tulajdonít.

Morálfilozófiája első részének kifejtésében a jó természetéről a következőket írja: „Minden dologban a jó kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [pedig annyiban,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdekesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart.”<sup>126</sup> A latin kiadásban ezt még kiegészíti azzal, hogy ez előbbit individuális jónak, az utóbbit pedig a köz javának nevezzük. Ennek szellemében mindjárt le is szögezi, hogy a köznek szentelt élet magasabb rendű annál, mint ha csupán az önfenntartásra, és önös érdekeink elérésére törekszünk. Ezzel összhangban elveti Arisztotelésznek a *vita contemplativa* melletti elköteleződését, és a *vita activa* abszolút felsőbbrendűségét hirdeti.

---

<sup>126</sup> “There is formed in every thing a double nature of good: the one, as every thing is a total or substantive in itself; the other, as it is a part or member of a greater body; whereof the latter is in degree the greater and the worthier, because it tendeth to the conservation of a more general form.” Bacon 2008, 246. (Saját fordításom.)

Továbbá az epikureisták tanaiban és Epiktétosz sztoikus filozófiájában is az önérdek megnyilatkozását vélte tetten érhetőnek: az élvezetek hajszolása, csakúgy, mint a lélek zavartalanságának fenntartására való törekvés a személyes boldogság elérésére irányul, nem pedig a közjó szolgálatára.

Bacon emellett még további felosztásokat is alkalmaz: az individuális jó kategóriáján belül elkülöníti annak passzív és aktív változatát, majd megkülönbözteti három eltérő módozatukat. Elsőként megjegyzi, hogy a passzív és az aktív jó minden dologban jelen van, és pedig kétféle törekvés formájában: előbbi az önfenntartásra, utóbbi pedig önmaguk sokszorosítására vagy kiterjesztésére irányulóan. A passzív jóhoz tartozik még az önfenntartás mellett a tökéletesedésre való törekvés is, melyek közül ez utóbbi a nemesebb; az aktív jó viszont általánosságban mindezeknél magasabb rendűnek tekinthető. A közjót elválasztja az individuális jótól és külön kategóriába sorolja. Ezt egyfelől a társadalom tagjaként, másfelől pedig személyes hivatásunkkal szolgálhatjuk. Megjegyi továbbá, hogy az aktív jó, noha nem azonosítható a közjóval, bizonyos körülmények között elősegítheti azt, amikor ugyanis saját érdekeink egybeesnek a társadalom javával. Mindemellett még fogalmilag is elkülöníti Bacon a jónak önmagunkra, vagy a társadalomra való irányultságát: az előbbit erénynek (virtue) nevezi, utóbbit pedig kötelességnek (duty). Ugyanakkor a szétválasztás kapcsán megjegyzi, hogy: „sem az erény nem érthető meg anélkül, hogy valamennyire a társadalomra is vonatkoztatnánk, sem a kötelesség egy bizonyos belső diszpozíció nélkül.”<sup>127</sup>

Az eddig mondottak alapján azonban korántsem magától értetődő, hogy a köz javának szolgálatát a legmagasabbra helyező morálfilozófiát miért is választja el Bacon szigorúan a politikai filozófiától? Az erény és a kötelesség fogalmi megkülönböztetésekor például külön nyomatékosítja, hogy mindezen elmékedései azt a látszatot kelthetik, mintha a politikához kapcsolódnának, de kellő alapossggal eljárva beláthatjuk, hogy ez nem így van. Mi jelenti hát a határt e két terület között? Az *Advancement of Learning*ben Bacon a különbséget a hatalom kiterjesztésének eltérő módjában ragadja meg: míg a morálfilozófia az önmagunk felett gyakorolt uralom és kontroll lehetőségeit vizsgálja, addig a politikai filozófia a mások feletti hatalom gyakorlásával foglalkozik.<sup>128</sup> Továbbá írása latin nyelvű verziójának ötödik könyvében az akaratot az értelemmel rokonítja, mivel úgy vélekedik, hogy a jóság az igazsággal kapcsolódik össze a legszorosabban.<sup>129</sup> A logikát és az etikát – melyek az

---

<sup>127</sup> „[...] neither can a man understand Virtue without some relation to society, nor Duty without an inward disposition.” Bacon 2008, 252. (Saját fordításom.) Ian Box hívja fel rá a figyelmünket, hogy ez a kitétel az *Advancement of Learning* későbbi, bővített latin nyelvű kiadásából kimaradt. Box 1996, 264.

<sup>128</sup> Bacon 2008, 252.

<sup>129</sup> Bacon 1882, 60.

értelemhez és az akarathoz köthetők - pedig általánosságban az elme fakultásainak tárgyaira és használatára vonatkozó tudományoknak tekinti, amelyek az embert önmagában, elkülönítve vizsgálják, és ezért nincs helye a politikának ebben a rendszerezésben.

Ugyanakkor elhamarkodottan járnánk el, ha mindezek alapján azt a következtetést vonnánk le, hogy teljesen különállóként kellene kezelnünk a morálfilozófiát a politikától. Bacon az építészettel és a gépek megalkotásának folyamatával példázza e kettő viszonyát:<sup>130</sup> más dolog megtervezni egy épületet vagy egy gépet és megalkotni az egyes részeit, s ismét más a gyakorlatban megépíteni vagy működésbe hozni őket. Míg az egyes részek megtervezésének és megalkotásának folyamata - melynek során már gondolni kell arra is, hogy amit létrehozunk, majd egészként is funkcionáljon - a morálfilozófiai elmélkedésekhez hasonlítható, addig a gyakorlati megvalósítás a politika feladata volna. Az előbbi célja tehát az egyes embereket alkalmassá tenni arra, hogy együtt éljenek – mint a társadalom részei -, a politika pedig a társadalomalkotás gyakorlati megvalósításáért felelős. A morálfilozófia így tulajdonképpen a politikai filozófia előkészítéseként tekinthető.

E rövid áttekintés után áttérhetünk Bacon morálfilozófiája második részének tárgyalására, amelyet a lélek kiművelésének nevez. A földműveléssel rokonítható szóhasználat természetesen nem véletlen: ahogyan a földműves nem befolyásolhatja sem az időjárást, sem az évszakok menetét – csak alkalmazkodhat hozzájuk -, úgy általában a velünk történő dolgok túlnyomó részére sincs befolyásunk. Bacon szerint a természet adta kereteket ugyan nem áll módunkban megváltoztatni, de a kereteken belül lehetőségünk adódhat befolyásolni az események menetét, és ezt a mozgásteret kell maradéktalanul kihasználnunk. Ezt követően egyfajta terápiás módszer felvázolására törekszik, s olyan alapelvek bemutatására, melyek segíthetnek az érzelmeink kontrolálásában. Ehhez nem az általános emberi természet jelenti számára a kiindulópontot, hanem az egyes emberek közötti eltérések, az egyénre jellemző sajátosságok. Ebből fakadóan tájékozódásul a tapasztalat és a megfigyelések fontosságát nyomatékosítja, és a költők, történetírók műveinek, elbeszéléseinek tanulmányozására ösztökél bennünket, melyek színes példatárként funkcionálhatnak. Ha nem sajnáljuk minderre az energiát, megtanulhatjuk, hogy miként lehetséges uralkodni az egyes affektusokon, s mely affektusok képesek kioltani másokat. A gyakorlat, az önismeret, és a bennünk végbemenő változások megfigyelése tehát együttesen vezethet el ahhoz, hogy változtassunk a szokásainkon, és felülemelkedjünk a káros berögződéseken. Az erényes viselkedés így tehát bizonyos szintig tanulható, s elméleteket

---

<sup>130</sup> Bacon 2008, 252.

gyártása helyett Bacon inkább erre koncentrálna. Úgy gondolja, hogy a jó célok kitűzése már magában rejti annak lehetőségét, hogy magunk is erényessé váljunk: ennek szellemében emeli ki a *caritas* erényét, amely szerinte bármilyen moráleméletnél többet ér, és igazabb útmutatásul szolgál a szofista bölcselkedésnél. A morálfilozófia ezzel végső soron a teológia szolgálólánya marad, mivel az összes többi erényt összefogó *caritas* erénye nem valamifajta filozófiai elmélkedés folytán meghatározott alap, hanem a keresztény vallásból eredezteti Bacon.<sup>131</sup> A lélek kiművelésének azonban terápiás, gyakorlati jellegéből fakadóan így is megmarad a maga legitimitása és jelentősége, mivel a megfigyelés, és a megfelelő praktikák elsajátítása segíthetik az életben való érvényesülésünket, és hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a helyes úton maradjunk.

A szerző a morálfilozófia területeinek bemutatása után áttér a „külső jó”, avagy a politikai filozófiát és a társadalomfilozófiát is magába foglaló *civil knowledge* címszóval ellátott tudományág áttekintésére. Míg tehát a morálfilozófia önmagában vizsgálja az embert, addig a most tárgyalandó fejezet az emberek egymáshoz való viszonyára fókuszál. Bacon egészen tágra értelmezi a *civil knowledge* fogalmát. E címszó alatt vizsgálja ugyanis egyrészt az egyén társadalmi érvényesülésének a feltételeit, ám másrészt az állam fennmaradásának feltételei is ide tartoznak, csakúgy, mint a jó kormányzáshoz szükséges uralkodói kvalitások meghatározása. Bacon végül három részre osztja fel a társadalomra vonatkoztatott tudományt: a párbeszéd (*conversation*), a tárgyalás (*negotiation*), és a kormányzás (*government*) területére, vagy másképpen kifejezve: a helyes viselkedésre, az ügyekben való jártasságra, és az államra vonatkozó bölcsességre.<sup>132</sup> Az első témáról meglehetősen röviden ír Bacon, mindössze egy oldalban fejt ki gondolatait, melyben a másokkal való viselkedést a lélek ruhájához hasonlítja, melynek megfelelő alakja, illeszkedése kell legyen, hogy ezzel leplezze a jellembeli hibákat. A szerző megmarad az általánosság szintjén mondandójában, s megjegyzi, hogy a témát már addig is kimerítően tárgyalták.<sup>133</sup> Az ügyekben való jártasság másodikként kiemelt témájában már kevésbé hagyatkozhatunk szerinte az elődök írásaira, noha ezzel kapcsolatban is vannak, akiket tájékozódási pontként kiemel Bacon: nevezetesen Quintilus Tullius Cicerót - Marcus Tullius öccsét -, aki a *De petitione consulatus* szerzője, valamint Salamon királyt, akit újra és újra megemlíti. Megjegyzi továbbá, hogy ez a fajta tudás nem is igazán tanulható meg könyvekből, mivel az egyéni tapasztalat elengedhetetlen az

<sup>131</sup> “And if it be said that the cure of men’s minds belongeth to sacred Divinity, it is most true: but yet Moral Philosophy may be preferred unto her as a wise servant and humble handmaid.” Bacon 2008, 255.

<sup>132</sup> „wisdom of the behaviour”, „wisdom of business”, „wisdom of the state” Bacon 2008, 265.

<sup>133</sup> Bacon pl. Cicerót és Salamon királyt idézi, de Brian Vickers a jegyzeteiben kiemeli, hogy olyan a korban ismert könyvekre is utalhat, mint amilyen Castiglione *Az udvari ember* című műve (1528). Bacon 2008, 661.

elsajátításához. Ide tartozik még a szerencséről szóló fejezet is, amely azt tárgyalja, hogyan válhatunk a saját szerencsénk kovácsává, és miként érvényesülhetünk a leghatékonyabban az életben. Bacon fejtegetései során kiemeli, hogy legalább akkora teherrel jár a szerencsét megnyerni magunknak, mint erényesnek lenni: igazi politikusnak lenni nehéz és komoly feladat, mint ahogyan igazán erényesnek lenni is az. Már ebből is látszik, hogy ez az első olyan téma, amely valóban egészen szorosan kapcsolódik a politikához. Mivel Bacon egy egész esszét is szentel a tárgyalására, ezért a disszertáció következő fejezetében foglalkozunk vele részletesebben. Végül a kormányzatra vonatkozó tudásra koncentrálna a szerző, de csak igen szűkszavúan ír a témával kapcsolatban. A szófukarság azonban itt nem annak tudható be, hogy Bacon maga ne volna járatos a témában, hanem tudatos koncepció van mögötte: minden bizonnyal az *arcana imperii*, tehát az uralmi praktikák titokban tartásának tacitusi elvéhez tartja magát ezzel. Kifejti ugyanis, hogy az uralom formáinak általános jellemzője az, hogy pontos mivoltukban, praktikáikban, láthatatlanok és megismerhetetlenek: Isten uralma a világ felett rejtve marad az emberek előtt, csakúgy, mint ahogy például azt sem tudhatjuk pontosan, hogy a lélek miként irányítja, s mozgatja a testet.<sup>134</sup> Ezzel összhangban tehát a világi uralom praktikáit sem érdemes felfedni nagy nyilvánosság előtt, hogy azok továbbra is hatékonyak maradjanak - ugyanakkor a királynak nyilvánvalóan járatosnak kell lennie ezekben.

Bacon végül némi jogfilozófiai elmélkedéssel zárja le a fejezetet, ám ez esetben sem fejt ki részletesen gondolatait. Fejtegetései elején egyből egy nagy hiányosságra mutat rá a téma addigi tárgyalásával kapcsolatban: mindenki aki a törvényekről írt, vagy filozófusként, vagy jogászként tette azt, s nem államférfiként.<sup>135</sup> A filozófusok képzeletbeli államok képzeletbeli törvényeiről elmélkedtek, a jogászok pedig csak egy adott államra korlátozottan fejtették ki gondolataikat, s így megmaradtak az egyes, konkrét törvények vizsgálatánál. Míg előbbi oldalon tehát túlságosan elrugaszkodottan vizsgálták a témát, a másik oldalon nem vizsgálták kellő mélységekben és általánosságban a törvények természetét. A törvényhozó szemszögéből kell vizsgálni tehát a törvényeket: körüljárni, hogy mik a bizonyosságuknak a feltételei, és meghatározni az alkalmazhatóságukat. A törvényalkotónak az igazság forrását kell kutatnia, nem elég csupán megmaradnia a földrajzilag s történetileg behatárolt szemléletnél. Bacon szűkszavúságát ez esetben azzal indokolja, hogy már nekikezdett a téma részletesebb kidolgozásának, s egy aforizmagyűjteményt tervezett elkészíteni a későbbiekben.

Ez az 1623-ben kiadott *De dignitate et augmentis scientiarum*-ban jelent meg végül, amely az 1605-ös angol nyelvű kiadás latinul írt kibővített verziója. Ám nem ez az egyetlen

---

<sup>134</sup> Bacon 2008, 286.

<sup>135</sup> Bacon 2008, 287.

változás a korábbi kiadáshoz képest, Bacon jelentősen kiterjesztette könyvének a kormányzással kapcsolatos fejtegetéseit. Ebben a műben a kormányzás művészetének három nagy témáját különbözteti meg: az állam fennmaradását (preservation), az állam boldogságát és virágzását<sup>136</sup> (happiness and prosperity), valamint az állam terjeszkedését (extension).<sup>137</sup> Ehhez kapcsolódóan megjegyzi, hogy az első kettőt már kimerítően tárgyalták mások, viszont a harmadikkal eddig egyáltalán nem foglalkoztak, így a következőkben kizárólag erre a témára fókuszál, s egy hosszabb írást is közöl ezzel kapcsolatban. A témával azonban részletesen majd a disszertáció következő fejezetében foglalkozunk, mivel az említett latin nyelvű írás szinte teljesen megegyezik *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című angol nyelvű esszéjével, amelynek különös fontosságot kell tulajdonítanunk.<sup>138</sup> Így nem maradt más hátra, mint kiemelni néhány fontos gondolatot a kibővített jogfilozófiai értekezésből!

A közjog fontosságát, s feladatait hangsúlyozza első megközelítésben Bacon, melyet egyrészt a magánjog elé helyez, másrészt ez utóbbi védelmét is általa látja biztosítottnak. Az állam megfelelő felépítése és erős hatalma mindenképpen szükségesek ahhoz, hogy a törvények hatásosak legyenek, mivel a betartatásukért felelős emberek is a legfelsőbb hatalomtól függenek. A közjog az élet minden olyan területére kiterjed, amely az állam jólétét befolyásolhatja, így a vallás, a fegyverkezés, vagy akár a gazdagság is tárgyát képezheti. A törvényhozás legfőbb célja az állampolgárok boldogsága kell legyen Bacon szerint. Ezt úgy érhetjük el, ha a törvények az embereket jó irányba terelik a vallás, és az erkölcsök terén, megvédik őket a külső ellenségtől és az egymás közti viszálytól, és orvosolják az egyéni sérelmeiket. Szükség van továbbá arra is, hogy az emberek engedelmeskedjenek a hatalom gyakorlójának, az előljáróknak, valamint hogy a gazdaság, és a katonai hatalom is kellően erős legyen.<sup>139</sup> Mindezen feltételek megteremtését kell, hogy szolgálják tehát a törvények. Az értekezés hátralévő részében Bacon olyan eshetőségekkel foglalkozik, melyekre nem terjed ki konkrét törvényi szabályozás, vagy ha mégis, akkor az kétértelmű és homályos. Például azt

---

<sup>136</sup> Chantal Jaquet ehhez egyértelműen hozzákapcsolja a gazdaságot is, amit szerinte Baconnak a latin nyelvű kiadásban megjelent jogfilozófiai elmélkedései is alátámasztanak. Ezt a születőben lévő merkantilista szemlélet hatásának tudja be, név szerint Boterót és Bodint emelve ki az elődök közül. Noha a jól működő gazdaság is kétségtelenül fontos szerepet tölthetett be Bacon elképzeléseiben, mint azt majd a későbbiekben látni fogjuk, a leghatározottabban elveti az olyan gondolatokat, melyek amellet szólnak, hogy egy háborút a megfelelő anyagi források birtokában lehetne megnyerni. Vö. Jaquet 2010, 241-248.

<sup>137</sup> Bacon 1882, 298-299.

<sup>138</sup> Ennek az esszének külön érdekessége az, hogy egy stilometriai elemzésen alapuló kutatás azt mutatta ki, hogy valójában nem Bacon, hanem Thomas Hobbes a szerzője. Richard Tuck szerint erre az lehet a magyarázat, hogy a szöveg eredetileg nem angolul íródott, mint azt sokan gondolják, hanem az 1623-ban megjelent latin nyelvű írás lett angolra lefordítva az *Esszék* 1625-ös kiadásához. A fordításra pedig Bacon a titkáráként is dolgozó Hobbes-t kérhette fel: ennek tudható be, hogy az ő stílusjegyeit hordozza magán az angol nyelvű esszé. vö. Tuck 2000, 107.

<sup>139</sup> Bacon 1882, 313.

javasolja, hogy ha nincs egy adott esetre konkrétan alkalmazható törvény, akkor hasonló esetek, vagy múltbéli példák és ítéletek körültekintő tanulmányozása nyomán járjunk el. A kétértelműséget pedig az tisztázhatja, ha a törvényeket időről időre megvizsgálják, s ha szükség van rá, felülbírálják: a túl régi, és elavult törvények helyett újakat kell alkotni, az antinómiákra pedig a lehetséges legjobb megoldást kell kiválasztani Bacon szerint. A szerző ezzel olyan alapelveket vázol fel, melyek segíthetnek megszerezni a jogot, és hatékonyabbá tenni a törvényhozást. Nagy hangsúlyt fektet továbbá arra, hogy a törvények jól érthetőek legyenek: fontos a precíz, tömör, megfogalmazás, hogy az adott törvény jól körülhatárolt és alkalmazható legyen, anélkül, hogy minden egyedi eshetőséget felvázolna, és a terjengősen előadott részletekben elveszne a lényeg.

## 2.2. Politika és hagyomány

A rövid áttekintés után ebben a fejezetben azzal a két esszével foglalkozunk bővebben, melyekben a leginkább körvonalazódik Bacon politikai filozófiája: ezek tehát *A szerencséről*<sup>140</sup> valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról*<sup>141</sup> címet viselő írások. Jelen fejezet címének a választását az indokolja, hogy az elemzendő esszékben tárgyalt témák a humanista hagyományban igen népszerűek voltak, és így néhány Bacon korához közeli szerző gondolatainak felelevenítése, valamint az elődök munkásságára való utalás különösen indokolt lehet.

Ehhez kiváló kiindulópontként szolgál Quentin Skinner Machiavelliről szóló könyvének egyik fejezete,<sup>142</sup> melyben a szerencse hatalmáról való elmélkedések történeti bemutatását nyújtja. Skinner elemzésében a téma szorosan kapcsolódik a szabad akarat problémájához, nevezetesen ahhoz, hogy mennyiben vagyunk kiszolgáltatva a szerencsének, és mennyiben van lehetőségünk a saját sorsunkat befolyásolni. Míg a római moralisták potenciális szövetségesként tekintettek Fortunára, mint jó istennőre, aki segítheti boldogulásunkat, ha jól viszonyulunk hozzá, addig a keresztény hagyományban az volt a legelterjedtebb megfontolás, hogy a szerencse nem befolyásolható. Boethius vak hatalomként, könyörtelen erőként ábrázolja Fortunát, akit az isteni gondviselés ügynökének tekint. A neki való kiszolgáltatottságunk hangsúlyozásával arra kívánta ösztönözni az embereket, hogy az evilági dolgoktól elfordulva, s az itteni örömek kutatása helyett inkább a mennyországba

---

<sup>140</sup> Bacon 1987, 179-181.

<sup>141</sup> Bacon 1987, 129-142.

<sup>142</sup> Skinner 1996, 37-45.

helyezzék reményüket. Boethius tehát végső soron összehangolta a szerencsét az isteni gondviseléssel, aminek tartós hatása lett az itáliai irodalomra, egészen a reneszánszig, amikor ismét szerencse és sors elkülönítésére helyezték a hangsúlyt. Az ókori szerzőknél a kulcskérdés az volt, hogy mi módon vehetjük rá Fortunát arra, hogy támogasson minket? Erre a leginkább elterjedt válaszként az merült fel, hogy mivel Fortuna istennő, ezért a legnagyobb vonzerőt a *virtus* jelenti számára, amely leginkább a férfiúi bátorság erényének – vagy erényeinek - feleltethető meg. A reneszánszban tovább él ez az elgondolás, amely tehát azt implicálja, hogy lehetséges pozitív irányban befolyásolni a szerencsénket, melyhez bizonyos tulajdonságok megléte, a megfelelő hozzáállás, valamint a cselekvésre való elszántság segíthet hozzá.

Machiavelli *A Fejedelem* című írásában a gátépítéshez hasonlítja a Fortunával való szembeszállás lehetőségét, mivel a szerencse, akár az áradás, akkor söpör el mindent, ha nincsen vele szemben álló erő.<sup>143</sup> Ugyanakkor ez a példa némileg megtévesztő lehet, mivel a szerző úgy írja le a gátépítést, hogy ahhoz bölcs előrelátás szükséges, amiből arra következtethetnénk, hogy a körülmények körületekintő mérlegelésével állhatunk ellen leghatékonyabban a szerencse sodrásának. Ez azonban ebben a formában nem feltétlenül igaz, mivel a fejezet lezárásaként írottak ennek ellentmondani látszanak: „Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látni való, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzetni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek, és merészen parancsolgatnak neki.”<sup>144</sup> A szövegben kitüntetett szenvedélyesség azonban, amely a hidegfejű mérlegeléssel szemben a gyors, határozott döntéshozatalnak és cselekvésnek feleltethető meg, korántsem tűnik minden esetben kielégítő módszernek. Hiszen ahogyan Machiavelli azt még korábban írja: „Aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencsáját megtartja.”<sup>145</sup> – a szenvedélyesség azonban nem lehet minden helyzetben a siker kulcsa.

A politikai cselekvésben láthatóan II. Gyula pápa jelentette a pozitív példát Machiavelli számára, aki szenvedélyességével és elszántságával megállásra kényszerítette Spanyolországot és a velenceieket. Ámde azt is kiemeli, hogy ha az óvatosságnak inkább kedvező idők jártak volna akkoriban, akkor II. Gyula bizonyára a vesztébe rohan. Ebből úgy tűnik, hogy a minél nagyobb fokú alkalmazkodási képesség volna a politikai siker kulcsa.

---

<sup>143</sup> Machiavelli 1996, 111.

<sup>144</sup> Machiavelli 1996, 114.

<sup>145</sup> Machiavelli 1996, 113.



Ugyanakkor azonban Machiavelli alapvetően szkeptikusnak mutatkozik jellemünk formálhatóságával kapcsolatban: szerinte ugyanis valaki a túlságosan óvatos, vagy éppen szenvedélyes alaptermészetét akkor sem képes megváltoztatni – és így a megfelelő döntést meghozni –, ha az adott helyzet ezt megkívánná. Általánosságban megfigyelhető, hogy aki valamilyen módon sikerrel járt ügyeiben, az nehezen tud változtatni jellemén és módszerein, noha korántsem biztos, hogy ami egy adott helyzetben működött, az mindig is működni fog. A legtokéletesebb politikusi erény ugyan az volna, ha valaki mindig az adott helyzetnek megfelelően tudna cselekedni, de realista politikusként Machiavelli belátta ennek lehetetlenségét, és inkább a szenvedélyes, elszánt, és gyors döntéshozatalra képes, akaratát mindenáron érvényesíteni kívánó emberi természet „hatékonyását” emeli ki a siker - leggyakoribb - kulcsaként.<sup>146</sup>

Bacon elgondolásai szervesen illeszkednek az antik római hagyományból kinövő, s Machiavellinél is megjelenő elképzelésekhez Fortuna irányításával kapcsolatban. Ezekben a közös pont az, hogy az ember aktív, környezetét formálni képes erejét nem csak az isteni gondviselés adományának tekintették, hanem magában az emberi természetben rejlő lehetőségnek, amelynek hatékony felhasználásával érthetjük el a céljainkat, és boldogulhatunk az életben. A szerencséről szóló esszéjében Bacon maga is a cselekvés fontosságára helyezi a hangsúlyt, noha nyomatékosítja, hogy nem tudhatunk pozitívan hatni minden, sorsunkat befolyásoló tényezőre. A hatalmunkban álló lehetőségek, melyek révén befolyást gyakorolhatunk szerencsénkre számosak ugyan, de nehezen körülírhatók: „A szerencse útja olyan, mint a tejút a mennybolton: külön-külön nem látható kicsinyke csillagok tömege vagy halmaz, amelyek együttesen fénylenek. Éppígy az apró és alig észrevehető erények, vagyis inkább képességek és szokások sora az, amely szerencséssé teszi az embert.”<sup>147</sup> A szövegben később ezek közül kettőt nevez meg Bacon: „És annyi szent, nincs még két olyan szerencsés tulajdonság, mint ha valakiben van egy kevéske a bolondból, s nincs túlon túl sok a becsületesből. Azok tehát, akik végtelenül szerették hazájukat vagy urukat-parancsolójukat, sohasem voltak szerencsések, és nem is lehetnek azok. Ha ugyanis gondolataink központját magunkon kívülre helyezzük, nem a saját utunkat járjuk.”<sup>148</sup> Emellett még azt is hangsúlyozza, hogy jobban járunk, ha erőnket Fortunának vagy a gondviselésnek tudjuk

---

<sup>146</sup> Szűcs Zoltán Gábor tanulmánya mutat rá arra, hogy Machiavelli sokkal korlátozottabban gondolta el a politikai cselekvés lehetőségeit annál, mint ahogy azt a cselekvésközpontú értelmezések általában sugallni szokták. Id. Szűcs 2016.

<sup>147</sup> Bacon 1987, 180.

<sup>148</sup> U.o.

be, mert így elkerülhetjük az irigységet, ezzel is nyomatékosítva – bár kissé ironikusan -, hogy valóban sok múlik saját erőfeszítéseinken.

Első megközelítésben az mindenképpen érdekesnek hat az idézett részekből, hogy mintha az önérdek a közérdek elé helyeződne bennük, ami pedig ellentmondani látszik a tanulmányban korábban bemutatott morálfilozófiai elképzeléseknek. Másfelől mintha a „politikusi erények” a hagyományos értelemben erkölcstelennek tartott dolgok megtételét is feltételeznék, ezzel tápot adva a baconi politikai filozófia realista olvasatának. Mielőtt azonban a felmerült problémákkal részletesebben foglalkoznánk, ezen a ponton viszonyítási alapként érdemes felidézni Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* című műve harmadik könyvének sorait, ahol Catónak tulajdonított szavak közvetítésével nyerhetünk betekintést a sztoikus politikai gondolkodásba:

A világegyetemről pedig azt tartják, hogy ezt az istenek akarata igazgatja, és mintegy közös városa és országa az embereknek és isteneknek, és minden egyes ember alkotórésze ennek a világnak. Ebből természetesen az következik, hogy a közhasznót a saját hasznunk elé kell helyeznünk. Ahogy a törvények a közjót az egyének javának elébe helyezik, a derék és bölcs ember, aki a törvényeknek engedelmeskedik és nem feledkezik meg polgári kötelességeiről, fontosabbnak tartja a közhasznót az egyeseknek vagy saját magának a hasznánál. Ebből következik, hogy dicséretre méltónak tartjuk azt, aki halálra szánja magát a köztársaságért, mert úgy illik, hogy jobban szeressük hazánkat, mint önmagunkat.<sup>149</sup>

Megfigyelhető, hogy a szöveg első felében írottak nagyrészt rokoníthatók Baconnak a köz javát előtérbe helyező elgondolásaival, ugyanakkor a második felében olvasható gondolatok szöges ellentétben állnak a szerencséről szóló esszéből imént idézett sorokkal, melyek amellet szólnak, hogy hiba volna teljesen alárendelni saját érdekeinket és életünket a hazának, vagy az uralkodó személyének.

Joggal merül hát fel a kérdés, hogy mi lehet az oka az önérdek felértékelődésének Bacon politikai gondolkodásában? Erre válaszul szolgálhat az a körülmény, hogy az ő korában már nagyon is teret hódított magának az az újfajta, tacitista hatásokon alapuló humanizmus, amely a politikát az egymásnak feszülő érdekszférák erőterében vélte

---

<sup>149</sup> Cicero 2007, 228.

körülírhatónak. Richard Tuck emeli ki, hogy Bacon egyes esszéiben jól tetten érhető ez a változás, amelyben az is közrejátszhatott, hogy az 1590-es években Essex grófjának tacitista szellemiséget képviselő politikai köréhez tartozott.<sup>150</sup> Markku Peltonen sem vitatja a 16. század végétől kezdődően egyre nagyobb teret nyerő tacitizmus hatását a kor gondolkodóira, de emellett azt is nyomatékosítja, hogy a cicerói humanizmust nem felváltotta az új irányzat, hanem inkább további elemekkel bővítette azt, amit Bacon írásai is jól példáznak.<sup>151</sup> Jellegzetesen tacitista elem például az önérdek és az önfenntartás fontosságának egyre nagyobb térnyerése a politikai gondolkodásban.<sup>152</sup> Mindennek figyelembevételével nem arról van szó, hogy az önérdek felülírná Baconnál a közérdek elsődlegességét, hanem csupán arról, hogy korának szellemét követve az önfenntartás vágyát is már az egyes ember sajátjának tekintette. Ennél ugyan fontosabb globális szinten a közérdek, de önmagunk elpusztítását még ez sem indokolhatja – főleg ha saját szerencsénk kovácsává szeretnénk válni. Ezzel pedig bizonyos mértékben a politikában is megjelenik az önérdek érvényesítésének legitim és másnak alárendelhetetlen szférája.

Kétségtelen, hogy Bacon nagyra tartotta Tacitus munkásságát, aminek írásos lenyomata is van egy értekezés formájában, melyet Bacon barátjának és politikai szövetségésének, Sir Fulke Greville-nek írt, hogy megossza vele tanácsait tanulmányai

---

<sup>150</sup> vö. Tuck 1993, 105. Továbbá a *Hobbes and history* című tanulmányában Hobbes tacitizmusához hasonló elemeket vél kiolvasni Bacon műveiből a színlelés szükségességének kérdése kapcsán. vö. Tuck 2000. 106.

<sup>151</sup> vö. Peltonen 1996. 295-296.

<sup>152</sup> E mellett, ha nem kizárólagosan a politika felől közelítjük meg a kérdést, a XVII. század jelentős filozófusainál megjelenő *conatus*-elv térnyerésének is tulajdoníthatjuk az önérdek, és az önfenntartás fontosságának felértékelődését. Arról, hogy milyen értelemben beszélhetünk erről Bacon esetében ld. Giglioni 2016, 1-41. Kétségtelen, hogy már Bacon korában megfigyelhető az a tendencia, hogy az önérdek és az önfenntartás ösztöne egyre nagyobb magyarázóerőre tesz szert a természetfilozófiában. Francisco Suárez 1597-ben megjelent *Disputationes metaphysicae* című művének 19. disputációjában például, amikor az oksági kapcsolatokat vizsgálva arról értekezik, hogy a föld belsejében lévő körkörös tűz merre terjeszkedne, kiemeli, hogy a tűz részei azért nem szakadnak szét egymástól, mert erősebb bennük az önfenntartás hajlama annál, minthogy az univerzumban saját helyük felé tartsanak: “Praeterea, in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferentia, sed ex aliquo impedimento vel defectu alicuius conditionis necessariae ex supra positis. Verbi gratia, in primo exemplo, valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco movendum. Ratio autem oritur ex aequali activitate et resistentia omnium partium; inter conditiones autem requisitas ad agendum ex necessitate, una erat ut virtus aequalis non resistat actioni; in illo autem casu omnes partes ignis aequae inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu uniuscuiusque, et ita inter se aequalem habent activitatem et resistentiam, et inde fit ut nulla moveatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino dividuntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinantur ad suam conservationem quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa divisio deberet fieri per motum localem; unde, hoc ipso quod moveri non possunt, nec dividi possunt.” Suárez 1962, 318-319. Bacon maga minden bizonnyal jól ismerte Suárez műveit, aminek egy egészen sajátos történeti bizonyítéka is van. Ugyanis az angol filozófus 1614-ben legfőbb ügyészként (attorney general) amiatt emelt vádat az ír jogász, William Talbot ellen, amiért nem volt hajlandó megtagadni egy beszélgetés során Suárez *Defensio catholicae fidei contra anglicana* című könyvének arra vonatkozó gondolatait, hogy a pápának bizonyos körülmények között jogában állhat elűzni a trónról és megölni az uralkodót. Bacon a lejegyzett beszédében magát Suárezt is bírálja nézeteiért. Bacon 1824, 420-428.

elmélyítéséhez.<sup>153</sup> Ebben Tacitus történetírói munkásságát a legtokéletebbnek értékeli, valamint külön kiemeli - a sokak által tacitistának tartott - Lipsius *Politica, sive civiles doctrinae*-ját, és Machiavellitől a *Háború művészetét*, mint olvasásra érdemes műveket.<sup>154</sup> Emellett a hagyományosan tacitista témájú *A színlelésről és az alakoskodásról*<sup>155</sup> című esszéjében – akárcsak Lipsius - bizonyos esetekben jóváhagyja a manipulatív politizálás eszközeit. Azonban korántsem megy el ebben addig, hogy a folytonos színlelést a sikeres politizálás feltételévé tenné: az esszé elején egyértelműsíti, hogy a nagy színlelők a politikusok silányabb fajtájából kerültek ki. A titoktartást viszont még önmagában pozitív és szükséges tulajdonságnak tartja a politika világában való érvényesüléshez, aminek szükséges járuléka olykor a színlelés is. Ha azonban ez valakinél állandósul, és szokássá válik, az már elvetendő. Ámde tartalmaz a szöveg egy sokatmondó kitételt, amely azt sugallja, hogy a *dissimulatio* jóváhagyható olyan esetekben is, amikor az nem csupán a titoktartás biztosítéka: „Hanem ami a harmadik fokozatot, az alakoskodást és hazudozást illeti, *nagy dolgokat és ritka eseteket kivéve*, azt már kárhozatosabbnak és kevésbé célirányosnak tartom.”<sup>156</sup>

Vajon mik volnának ezek a kivételesen nagy dolgok és ritka esetek? Machiavellinél még erre a kitételre sincs szükség. A *Fejedelemben*, amikor a *dissimulatio* szükségességéről elmélkedik, úgy tűnik, semmi kivetnivalót nem talál abban, ha az uralkodó az államérdek szolgálatában gyakran él a színlelés eszközeivel, hiszen a történeti példák is ennek hatékonyságát igazolják: „Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószerző uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek.”<sup>157</sup> A firenzei teoretikus tehát az erények valódi gyakorlásával szemben már sokkal inkább az erényesség látszatának fenntartását tartja fontosnak: az uralkodónak ugyanis ahhoz, hogy sikeres legyen, elsősorban azt kell megtanulnia, hogyan tűntesse fel magát jó színben az alattvalók előtt, és mi módon csalja lépre politikai ellenfeleit. Külön kiemelendőnek találja ennek érdekében Machiavelli a vallásosság látszatának fenntartását. Mindezeket összevetve, Bacon állásfoglalása inkább Machiavelli kortársához, az olasz történetíró és filozófus Guicciardiniéhoz áll közel, aki szintén óvatosabban fogalmaz a színlelés létjogosultságát illetően: „Mivel azonban nem tagadhatjuk, hogy a színlelés nem szép tulajdonság, én magam azt tartom dicséretesnek, ha valaki általában véve egyenes és

---

<sup>153</sup> Ugyan vitatott, hogy valóban Bacon-e az említett értekezés szerzője, de Brian Vickers meggyőzően érvel amellett, hogy ezt nincs okunk kétségbe vonni. Id. Bacon 2008, 557-558.

<sup>154</sup> Bacon 2002, 102-106.

<sup>155</sup> Bacon 1987, 23-27.

<sup>156</sup> Bacon 1987, 26. (kiemelés tőlem)

<sup>157</sup> Machiavelli 1996, 77.

becsületes életmódot folytat, és csak néhány ritkán adódó, különösen fontos dologban él a színlelés eszközével.”<sup>158</sup> Mint láthatjuk, ő is a kivételes esetekre helyezi a hangsúlyt, s ezzel elfordul azoktól, akik szerint a színlelésnek habitussá kellene válnia. Az álszentség, s a megtévesztés képességének kimunkálása náluk tehát nem a politika magasiskoláját jelenti, mint Machiavelli esetében. A jó politikus ismérve Baconnál sokkal inkább az éleslátás, mintsem a hatékony színlelés képessége: „Hiszen ha egy férfiban van annyi éleslátás, hogy eldöntheti: mit kell nyíltan kimondania s mit eltitkolnia, mit kell félig felfednie s ki előtt és mikor (mert ez az államművészet és életművészet, ahogyan Tacitus oly találóan nevezi), annak a színlelés szokása csak akadály és gyöngeség.”<sup>159</sup> Az alakoskodás tehát csupán utolsó mentsvárként szolgál a másképpen elkerülhetetlen bajokra, ám jó esetben ez kikerülhető olyan viselkedési praktikák, életbölcsességek alkalmazásával, melyek nem tekinthetők szigorú értelemben vett erkölcsi vétésnek, de így is előmozdíthatják érdekeink érvényre jutását.

Ezzel el is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy mennyiben formálódik normatív elvek mentén Bacon politikai filozófiája? Elsősorban Machiavellihez szokás kötni azt a fordulatot a politikai gondolkodásban, melynek eredményeként politika és erkölcs szétválik egymástól. Ahogyan a *Fejedelemben* fogalmaz: „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni.”<sup>160</sup> Ez az elv nyíltan szembehehelyezkedik a cicerói humanizmus alapvetésével, mely szerint az uralkodónak minden esetben erkölcsileg helyes döntések meghozatalára kell törekednie. Ehhez támpontként általában az erényeknek olyan sajátos csoportját határozták meg, amely magában foglalja mindazon tulajdonságokat, melyekkel az uralkodónak rendelkeznie kell ahhoz, hogy ellenálljon Fortuna sodrásának, és hatékonyan gyakorolja hatalmát - ezek összességét nevezték *virtusnak*.<sup>161</sup> Machiavelli azonban teljesen másképpen vélekedik arról, hogy mik volnának ezek az erények: a hagyományosan ide sorolt bőkezűség, igazságosság, és könyörületesség erényeinek méltatása helyett inkább amellelt kardoskodik, hogy az uralkodónak esetenként meg kell tanulnia rossznak lennie a hatalma megóvása érdekében;<sup>162</sup> a becsületességnél pedig többre tartja az érdekérvényesítést inkább szolgáló alakoskodás praktikáit. Jól körvonalazódik továbbá, hogy mennyire hangsúlyos változásról van szó, ha összevetjük ezeket az elgondolásokat Cicerónak

---

<sup>158</sup> Guicciardini 2010, 77. (104.)

<sup>159</sup> Bacon 1987, 23.

<sup>160</sup> Machiavelli 1996, 79.

<sup>161</sup> Vö. Skinner 1996, 51-55.

<sup>162</sup> Machiavelli 1996, 68.

a *De Officiis* harmadik részében olvasható soraival, melyekben az emberi társadalom fenntartásának lehetőségeiről elmélkedik: „Az igazságosság alapja pedig a hűség, vagyis szavaink és megállapodásaink állandósága és valódisága. Ezért, bár egyeseknek talán erőltetettnek hat, bátorkodom a sztoikusokat követni, akik buzgón kutatják a szavak eredetét, és azt hiszem: a hűséget azért mondják *fides*-nek, hogy *fiat*, azaz teljesüljön, amit megígérték.”<sup>163</sup>

Bacon álláspontja összességében ambivalens Machiavelli munkásságával kapcsolatban: egyrészt az *Advancement of Learning* morálfilozófiát vizsgáló részében méltatja azon törekvését, hogy arról írjon, amilyenek valójában az emberek, nem pedig arról, hogy mit kellene tenniük.<sup>164</sup> Másfelől viszont a szerencséről szóló fejezetekben bírálja, amiért az erényesség helyett beérte annak látszatával.<sup>165</sup> Bacon szeme előtt – saját bevallása szerint – mindig a *bonae artes* lebegett alapelvei megfogalmazása során, így Machiavelli szemére veti a gonosz tettek jóváhagyását. Kiemeli, hogy ugyan sok esetben könnyebbnek tűnhet a rövidebb – és nem feltétlenül becsületes – utat választani, de ez nem szoríthatja háttérbe a *caritas* elvei szerinti cselekvést, mivel az isteni végítélet minden esetben elhozza majd az erkölcstelen tettek méltó büntetését. Bacon tehát alapvetően nem tartja helyesnek, ha az uralkodó az erkölcsi aspektusok teljes mellőzésével alapozza meg hatalmát. Belátta ugyan, hogy a színlelés és az alakoskodás praktikáinak alkalmazása bizonyos mértékben szükségszerű járuléka csakúgy a politikának, mint általában a mindennapi érintkezésnek. Ez azonban tartósan nem lehet célravezető, és az etikai határokat is szem előtt kell tartani, ha alkalomadtán ezekkel az eszközökkel élünk. Ahogy a témába vágó esszéjében fogalmaz: „Az állandó szokássá vált alakoskodás (ami a harmadik fokozat) tehát bűn”.<sup>166</sup> Az azonban világosan látszik Bacon esszéjéből, hogy tudatában volt annak, hogy a közösségalkotás gyakorlati szempontjai olykor etikai dilemmákhoz vezethetnek, lévén a közérdek szolgálatát biztosító politikai pozíciók megszerzéséhez teljességgel nem vonhatjuk ki magunkat a manipulatív praktikák alkalmazása alól. Így tehát a politika világa és a *caritas* erénye nem mindig békíthető ki egymással – erre utalnak azok a bizonyos „kivételes esetek”, amikor szükséges lehet az alakoskodás vagy a hazugság, ha a köz érdeke úgy kívánja.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Cicero 1987, 296-297.

<sup>164</sup> Bacon 2008, 254.

<sup>165</sup> Bacon 2008, 284.

<sup>166</sup> Bacon 1987, 26.

<sup>167</sup> Bacon VII. Henrikről írott művének a szerkesztői előszavában Brian Vickers, az emberi természet komplexitásának felismeréséből eredezteti Bacon politikai filozófiájának kettősségét: “The simultaneous acknowledgement of the dualities involved in politics, the competing claims of Machiavellian amorality and

Az uralkodónak viszont a szerző szerint mindenekelőtt a következő elvet szükséges szem előtt tartania: „semmi sem inkább politikai annál, mint elménk kerekeit közös középpontúvá és együtt forogni képessé tenni a szerencse kerekeivel.”<sup>168</sup> Ez az elv olyasfajta prudenciális képességet feltételez, melynek kiaknázásával az éppen aktuális helyzetnek megfelelően tudunk cselekedni. Az uralkodó esetében elvárható, hogy ezzel a legmagasabb szinten rendelkezzen, hiszen neki kell döntéseiben a lehető legtöbb körülményt átlátnia, és kibogoznia az olykor rendkívül bonyolult szálakat. Hasonlóak tehát szerzőnk gondolatai végső soron ahhoz, amit Machiavellinél megállapíthattunk, nevezetesen, hogy a körülményekhez való alkalmazkodás képessége volna a jó uralkodó ismérve. Machiavelli azonban belátván, hogy lehetetlen mindig jól alkalmazkodni a változásokhoz, a szenvedélyességet emelte ki végül, mint a legtöbb esetben sikerhez vezető politikusi erényt. Baconnál nem találhatunk egyetlen ilyen konkrét erényt sem az alkalmazkodóképességen kívül, ami mindig az éppen adódó egyedi esetek precíz feltérképezését feltételezi: így pedig gondolatai ismételten Guicciardinihez állnak közelebb, aki a *Politikai és erkölcsi intelmek* 186. aforizmájában a következőket írja: „Ebben azonban, ahogyan sok más ügyünkben is, mindig tekintetbe kell vennünk az emberek, a különféle esetek és alkalmak sajátosságait, ehhez pedig leginkább józan ítélőképességre [discrezione] van szükség. Eme tulajdonság, ha a természet által nem adatott meg nekünk, tapasztalatszerzéssel ritkán pótolható elegendő mértékben, könyvekből pedig soha.”<sup>169</sup> Bacon azonban némileg optimistábbnak tűnik a tapasztalat státuszát illetően, hiszen mint terápiás jellegű morálfilozófiájából láthattuk, jellembeli hibáink, természetünk, a megfelelő praktikák elsajátításával nagyrészt formálhatóak – ez alól pedig az uralkodó sem lehet kivétel. Ahogyan a tudományos kutatásban az egyedi esetekből kiinduló induktív alapú módszer mellett kötelezi el magát, úgy a politika területén is végső soron hasonló elveket követ: univerzális érvényű igazságok

---

Christian ethics, makes Bacon a writer whose political thought continues to challenge by its openness to the complexities of human behaviour.” Bacon 1998, 35.

<sup>168</sup> “[...] nothing is more politic than to make the wheels of our mind concentric and voluble with the wheels of fortune.” Bacon 2008, 280. (Saját fordításom.) Brian Vickers, a jegyzeteiben (Bacon 2008, 668.) Guicciardini Politikai és erkölcsi intelmeinek 31. pontjával hozza összefüggésbe – minden bizonnyal, helyesen - Bacon gondolatait: “Még azoknak is, akik mindent a bölcs óvatosságra és a virtus erejére bíznak, és amennyire csak lehet, kizárják a szerencse hatalmát az ember életében, legalább azt el kell ismerniük, hogy ahhoz, hogy elméletük igaz legyen, olyan időben kell születnünk és élnünk, amely az általuk nagy becsben tartott erényeket és tulajdonságokat értékeli. Példaként említhetjük Fabius Maximust, akinek természetéből adódó halogató jelleme nagy hírnevet szerzett, mivel éppen egy olyan háborúban harcolt, amelyben a heveskedés káros lett volna, a lassúság ellenben hasznosnak bizonyult. Más időben ez épp ellenkezőképpen történhetett volna. Szerencséje tehát abban állt, hogy korának pont arra a tulajdonságra volt szüksége, ami őbenne megvolt; aki azonban képes arra, hogy természetét a változó idők változó körülményeihez alakítsa, ami nagyon nehéz dolog, sőt talán lehetetlen is, az a fentieknél sokkal kevésbé teszi ki magát a szerencse hatalmának.” Guicciardini 2010. 35.

<sup>169</sup> Guicciardini 2010, 129. (186.)

megfogalmazása helyett inkább az alapos megfigyelés, adatgyűjtés fontosságát emeli ki. Az erkölcsi határok államérdeket szolgáló áthágásával kapcsolatban azonban jóval óvatosabban fogalmaz, mint Machiavelli.

Bacon másik fontos politikai témájú írása *A királyságok és államok igazi nagyságáról* címet viselő esszé. A nagyság ebben a kontextusban egyrészt az állam határainak kiterjesztését jelenti,<sup>170</sup> másrészt pedig az állampolgárok kiválóságára is utal. A szerző már a fejezet elején egyértelműsíti, hogy itt nem valami számtanilag kifejezhető mércéről van szó: sem az anyagi javak mértéke, sem a lakosok száma nem fejezheti ki önmagában egy állam nagyságát. De még egy jól felszerelt hadsereg is kevés ehhez: „Falakkal erősített városok, tömött arzenálok és fegyvertárak, telivér lovak, harci szekerek, elefántok, nehéz- és könnyűtüzérség s a többi: mindez csak oroszlánbőrbe bújt bárány, ha a nép nem kemény és harcias fajtájú-hajlamú. Sőt még a hadsereg létszáma sem tesz sokat (önmagában), ahol a népnek kevés a bátorsága, mert (mint Vergilius mondja) *A farkas nem törődik azzal, mennyi a juh.*”<sup>171</sup> Az állam nagyra törésének tehát a legfontosabb tényezője az, hogy polgárai harcias természetűek legyenek - minden más csak ezután következik. Már ebből is láthatjuk, hogy a témához szorosan hozzákapsolódik a háborúk győztes kimeneteléhez szükséges feltételeknek a tárgyalása, mivel hadviselés nélkül nincs lehetőség az állam terjeszkedésére. Ezen feltételek meghatározása Bacon korában igen fontos, és sokat tárgyalt téma volt, így jól elkülöníthető az álláspontja az egyes szerzőkéhez képest. Az *Advancement of Learning*ben egyértelműen Machiavelli oldalára áll, aki szerint bátor, harcedzett katonákra van elsősorban szükség egy csata megnyeréséhez, nem pedig pénzre.<sup>172</sup> A másik oldal képviselői ebben a kérdésben valószínűleg Lipsius, és Botero lehettek, akik szerint az anyagi javak, a gazdagság, és a jó felszerelés döntően meghatározzák egy állam nagyságát és harci erejét is.<sup>173</sup>

További hasonlóság Machiavellivel a zsoldoshadsereg leghatározottabb elutasítása. A firenzei gondolkodó *A háború művészete* című művében Fabrizio Colonna hadvezér kapcsán bírálja a zsoldoshadsereg alkalmazását, mivel annak tagjai más mesterség gyakorlása híján békeidőben komoly veszélyforrást jelenthetnek. Ráadásul állandó fizetési kényszerrel terhelik az uralkodót, aki ennek esetleges megtagadásával a saját hatalmát kockáztatja. Az állandó háborúzás pedig, ami a mesterséggént gyakorolt katonáskodásnak kedvezne, hosszú távon

---

<sup>170</sup> Chantal Jaquet jegyzi meg, hogy az állam terjeszkedésének témája gyorsan eltűnik a 17. század politikai filozófiájából. Míg pl. Botero, csakúgy, mint Bacon, kiemelten foglalkozik a témával, Hobbes-nál már nem találkozunk ezzel. Jaquet 2010, 242-243.

<sup>171</sup> Bacon 1987, 131.

<sup>172</sup> Bacon 2008, 282.

<sup>173</sup> vö. Peltonen 1996, 303-304.



nem ideális állapot az állam fenntartásához.<sup>174</sup> Jó esetben a hadsereget a harcászaton kívüli egyéb mesterségekben is jártas katonák alkotják, akik az adott állam polgárai közül kerülnek ki. Bacon a következőket gondolta az optimális hadseregről: „Ne higgyen hát egy fejedelem vagy állam se sokat erejéről, ha belföldiekből való serege nem áll kiváló és vitéz katonákból. Azok a fejedelmek viszont, akiknek harciasak az alattvalóik, ismerjék fel erejüket, mert különben kihasználatlanul hagyják a lehetőségeiket. Ami a zsoldos hadakat illeti (amelyek ilyen esetekben segítségére lehetnek), minden példa azt bizonyítja, hogy az az uralkodó vagy állam, amely rájuk támaszkodik, egy darabig növesztheti ugyan tollait, de hamarosan le is vedli.”<sup>175</sup> Az angol köznépről pedig úgy vélekedett, hogy az kiválóan alkalmas katonának.

Kiemeli továbbá, hogy a könnyebb, fizikai erőfelfejtést kevésbé igénylő munkákat érdemes az idegenekkel végeztetni, míg a férfiasabb, nehezebb munkákat a honi polgárookra hagyni, hogy azok megőrizzék a háborúhoz szükséges edzettségüket.<sup>176</sup> Már tehát csak a munkaerő biztosítása miatt is indokolt nagyobb számban befogadni az idegeneket, de a lakosság gyarapodása általánosságban is az állam érdekeit szolgálja: Bacon, amikor Róma hosszú távú sikerét vizsgálja - összehasonlítva például Spártával -, megállapítja, hogy ehhez mindenképpen szükség volt a környező népek lakosainak folyamatos befogadására, valamint a kolonizációra. A honosításnak tehát végső soron fontos szerepe van az állam tartós terjeszkedésében, mivel a meghódított területeket csak nagyszámú lakossággal lehet fenntartani. Ugyan mindenekelőtt a lakosok harci erényei számítanak, de hosszú távú célokat is szem előtt tartva ez lesz a második legfontosabb tényezője az állam naggyá válásának. Kiszámú seregekkel is nagyra lehet törni, de a meghódított területek így csak ideig-óráig tarthatók meg. Mindemellett tartózkodni kell a lakosok túlzott adóval való terhelésétől, ugyanis a nyomor kedvét szegheti még a legharcosabb vitézeknek is - bár Bacon kiemeli, hogy ha az adók kivetése a köz hozzájárulásával történik, az kevésbé demoralizáló hatású. Ehhez járul még, hogy a túlságosan gyorsan gyarapodó nemességnek is káros következményei lehetnek a hadseregre nézve.<sup>177</sup>

Ami pedig a hadba lépést illeti, Bacon mellett érvel, hogy minden alkalmat meg kell ragadni a háborúra, amely elvet a törvényeknek is táplálniuk kell: „Hozzá tartozik még ehhez az is, hogy az országnak olyan törvényei legyenek, amelyek szükség esetén jogos (vagy esetleg színleges) okot szolgáltatassanak a háborúra. Az az elv ugyanis, hogy háborúba (mely oly sok csapással jár) csakis valamilyen – legalábbis látszólag – súlyos ok vagy viszály miatt

---

<sup>174</sup> Machiavelli 2001, 17-21.

<sup>175</sup> Bacon 1987, 132.

<sup>176</sup> Bacon 1987, 136.

<sup>177</sup> Bacon 1987, 133.

szabad menni, mélyen gyökerezik az emberi természetben.”<sup>178</sup> Ha pedig csupán jogosnak *tűnő* indokot keresünk a háborúba lépésre, ez esetben is körültekintően kell eljárunk: az például nem elfogadható jogalap Bacon szerint, ha egy másik ország belügyeibe avatkoznak bele annak címén, hogy megmentsek az alattvalókat a zsarnokságtól, vagy egyéb igazságtalanságtól. Emellett pedig a vallási okokból indított háborút is elfogadhatatlannak tartja.<sup>179</sup> Más szempontból viszont igen tágan értelmezi a hadba lépés törvényes kereteit - *Az uralkodásról* címet viselő esszében az igazolt félelmet (just fear) már önmagában jogos indoknak tartja a hadba lépésre: „Elfogadhatatlan a skolasztikusoknak az a tétele, hogy *a háború csak előzetes sérelem vagy kihívás alapján lehet jogos*. Vitathatatlan ugyanis, hogy a fenyegető veszélytől való indokolt félelem akkor is törvényes háborús ok, ha fegyveres támadás nem történt.”<sup>180</sup>

Mint láthattuk, az állam naggyá válásához elsősorban a győztes háborúk vezethetnek el. Ugyanakkor Bacon olyan érveket is felhoz, melyek azt sugallják, hogy a háborúnak önmagában is vannak pozitív hatásai. Egy ponton például a testedzéshez hasonlítja a hadviselést: „Semmiféle szervezet – sem fizikai, sem politikai – nem lehet meg egészséges erőpróbák nélkül, és a királyságok és államok számára bizonynyal a jogos és becsületes háború az igazi erőpróba. A polgárháború a láz forrásához hasonló, a külháború ellenben olyan, mint az erő kifejtés heve, hozzájárul az egészség fenntartásához, hiszen a renyhe békében a férfias bátorság is ellanyhul, s az erkölcsök is megromlanak.”<sup>181</sup> A politikai testnek tehát – analóg módon a fizikai testtel – megvannak a maga elmaradhatatlan szükségletei, melyeket ki kell elégíteni ahhoz, hogy optimálisan működjön. Ezt a szempontot figyelembe véve, a rendszeres külháború inkább szolgálja hosszú távon az állam fennmaradását és stabilitását, mint az állampolgárok elpuhulásához vezető zavartalan békeidő. A test-analógiát követve: ahogy a lustaság hosszú távon a test leépüléséhez, és erővesztéshez vezethet, úgy a politikai test mozdulatlansága is a harci erények elvesztésével járhat.

Fontos kiemelni még, hogy az állam nagyságáról szóló esszé jelen fejezetben bemutatott gondolatai ugyan látszólag az univerzalizitás igényével lépnek fel, de bizonyára Anglia éppen aktuális politikai kihívásaira is indirekt módon útmutatásul szolgálnak. Ezt alátámasztja az is, hogy az esszé egy korábbi, 1608-ban íródott verziójának címében, még a Brit Királyság szerepelt.<sup>182</sup> Továbbá szerzőnk, amikor az esszében az idegenek nagyszámú

---

<sup>178</sup> Bacon 1987, 138.

<sup>179</sup> Bacon 1987, 16.

<sup>180</sup> Bacon 1987, 86.

<sup>181</sup> Bacon 1987, 139.

<sup>182</sup> Bacon 2008, 749. (Brian Vickers jegyzetei.)

befogadásának szükségességéről ír, akkor kiemeli, hogy a történelem során a legnagyobb növekedett Római Birodalomban, a honosítás, a szavazati jog odaítélésével és a hivatali pozíciók betöltésének jogával is járt, amely példát korábban érvként használt fel egy parlamenti beszédében amellet, hogy a nemrég létrejött angol-skót perszónálunióban eloszlassa a skótoknak az angol törvényhozásban is részvételt biztosító jogait övező félelmeket.<sup>183</sup> A háború szükségességére, és előnyeire fókuszáló gondolatoknak pedig konkrét megnyilatkozásával is találkozhatunk Bacon egy 1624-ben I. Károly királynak szánt írásában, amelyben a Spanyolországgal szembeni hadba lépés mellett érvel.<sup>184</sup> Három okot sorol fel a háború megkezdésére: az első, a harmincéves háború kezdetén a Katolikus Liga kezére került Pfalz vidék (the recovery of the Palatinate) visszaszerzése, a második az angol állam védelme, a harmadik pedig a vallás és az egyházra leselkedő veszélyek elhárítása. Az utóbbi kettő indok bármelyikével való hadba lépés Bacon szerint defenzív, megelőző jellegű volna, melynek alapjául a valós, igazolt félelem (just fear) szolgál; az első pedig támadó jellegű háború megkezdését igazolhatja. Ebben az írásában is nyomatékosítja, hogy támadó háború vallási alapon való indítása önmagában nem elfogadható indok. Egy esetleges háború pozitív kimenetele mellett szóló érvként pedig – a fentebb elemzett esszé szellemében - felmerül az angol, a skót, az ír és a holland nemzet bátor, harci erényekben jártas katonáiba vetett bizalom.<sup>185</sup> Szerzőnk szerint ugyan Spanyolország anyagiak és felszereltség tekintetében jobban áll a felsorolt seregeknél, de mindezt a tengereken nem tudná igazán kamatoztatni, így ez nem riaszthatja el a seregeket a hadba lépéstől, sőt, akár motiváló tényező is lehet az esetleges zsákmányból való részesülés.<sup>186</sup> Bacon tehát egy konkrét történelmi helyzetben is bizonyítja az esszéiben lefektetett gondolatok létjogosultságát: a hadba lépést körültekintő mérlegelés előzi meg - ahogyan az a szerencséről szóló esszé szellemében elvárható -, továbbá az állam nagyságáról szóló esszé háborút propagáló gondolatai is jelen vannak, csakúgy, mint az állampolgárok, katonák harci erényei feljebbvalóságának nyomatékosítása az anyagi javakkal és a jól felszerelt haderővel szemben.

Ami miatt viszont hiányérzetünk lehet, és amiről az eddig elemzett írások nem szólnak, az a legjobb államformának a tárgyalása. Bacon egyik írásában sem foglalkozik konkrétan ezzel a témával, így álláspontjának rekonstruálása az értelmezők feladata marad az

---

<sup>183</sup> Peltonen 1996, 307.

<sup>184</sup> Bacon 1838.

<sup>185</sup> "But, on the other side there is not in the world again such a spring and seminary of brave military people, as in England, Scotland, Ireland, and the United Provinces: so as if wars should mow them down never so fast, yet they may be suddenly supplied, and come up again." Bacon 1838, 543.

<sup>186</sup> Zagorin egyértelműsíti, hogy Bacon mire is gondolhat a háború "jövedelmező jellegét" firtatva. Vö. Zagorin 1999, 161.

egyes művek részleteinek, az esszéknek, és a parlamenti beszédeknek az összevetésével. Ha tehát tovább akarunk menni annál, minthogy hallgatását az *arcana imperii* megőrzésének tudjuk be, mélyebben kell kutatnunk. Mivel azonban nem ez alkotja Bacon filozófiájának főbb csapásvonalát, így csak röviden utalunk két lehetséges, ámde eltérő irányú értelmezésre. Peltonen<sup>187</sup> értelmezése nagyrészt az állam nagyságáról szóló esszére támaszkodva Bacon gondolatainak republikánus jellegét nyomatékosítja. Kiemeli, hogy az angol filozófus nagy hangsúlyt fektet a szabadságjogokra, melyeknek szerinte római mintára többek közt azt is biztosítaniuk kell, hogy az állampolgárok hallathassák hangjukat a parlamentben, és részt vehessenek az állami döntéshozatalban. Ezek a jogok (*jus suffragii*, *jus petitionis*) az őslakosok mellett a honosított állampolgárokat is megilletik. A polgárok közügyekben való részvételének lehetősége tehát kiemelt fontosságú Bacon számára, amelynek hatékony biztosítása szerinte az adott államberendezkedés feladata. Az állampolgároknak emellett katonaként is meg kell állniuk a helyüket, melynek az elnyomó, zsarnoki hatalom szintén nem kedvez. Zagorin,<sup>188</sup> Peltonennek Bacont a klasszikus humanista, republikánus hagyományban elhelyező értelmezését alapvetően félrevezetőnek tartja, és az angol filozófusnak inkább a monarchia melletti elköteleződését hangsúlyozza. Szerinte a királyi hatalmat Bacon egyfelől a világot uraló isteni hatalomból eredeztette, másfelől viszont a jogi szabályozás fontosságát is nyomatékosította. Az angol filozófus tehát nem volt az abszolutizmus feltétlen híve: fontosak voltak számára az uralkodó hatalmát korlátozó, és az alattvalók szabadságát biztosító jogi rendelkezések, de mindezt a monarchia keretein belül képzelte el. Ennek szellemében az államberendezkedésben a királyi hatalom mellett a parlamentnek is fontos szerepet tulajdonított: alapvetően e kettő kiegyensúlyozott, harmonikus együttműködésében látta az állam sikerének és fennmaradásának a kulcsát. Ugyanakkor úgy gondolta, hogy az uralkodónak bizonyos kérdésekben meg kell hagyni a döntéshozás kizárólagos privilégiumát, mert a túlzottan limitált hatalom hosszú távon veszélyeztetheti az állam stabilitását. A bemutatott értelmezések alapján annyit, hogy Bacon nem volt az abszolút monarchia elkötelezett híve, még akkor is biztosan megállapíthatunk, ha az ideális államberendezkedésről alkotott elképzeléseit nem is fejtette ki részletesen.

Összegezvén az eddigieket megállapíthatjuk, hogy Bacon politikai gondolkodása nem feltétlenül tükröz egységes képet. A politikával szorosan összefüggő morálfilozófiájának a közjót a legmagasabbra helyező alapelve és a *caritas* erényében megalapozott etikája első megfontolásra nem minden esetben hozható összhangba az önérdek szféráját is előtérbe állító,

---

<sup>187</sup> Vö. Peltonen 1995, 214-220.

<sup>188</sup> Zagorin 1999, 149-169

és kivételes alkalmakkor az etikai kihágásoknak is teret engedő politikai filozófiával. Ha pedig mindehhez hozzávesszük az állam nagyságáról szóló esszé háborút propagáló gondolatait is, még eklektikusabb kép rajzolódik ki szerzőnk munkásságáról. A következőkben a baconi tudományfelfogás tágabb perspektívájából kiindulva teszünk kísérletet arra, hogy feloldjuk a felmerülő ellentmondásokat.

### 2.3. Politika és természetfilozófia

Az egységben való gondolkodás nem feltétlenül jellemzi Bacon filozófiai munkásságát. Akár a *Novum Organum* aforizmákba foglalt gondolatait vesszük alapul, akár a rövid írásokban és nagyobb művek részleteiben kibontakozó politikai filozófiát, megállapíthatjuk, hogy a töredékes szerkezet és a lezáratlanság a baconi életmű karakterisztikus jegyei. A fontosabb témák és gondolatok vissza-visszatérnek az egyes művekben, ami teret enged az egyes problémák elmélyítésének, különböző perspektívákból való vizsgálatának, újratárgyalásának, és kibővítésének. A lezáratlanság továbbá magából a baconi tudományos program iránymutató jellegéből is fakad - a sikerben való hit még csak reményként vetülhet ki a jelenből a jövőre, mivel az induktív alapú módszer kizárólag az emberek hosszú távú, összehangolt munkájával lehet eredményes. Emellett viszont a rendszeralkotás lehetősége is felvetődik bizonyos művekben: Az *Advancement of Learning*ben Bacon az emberi tudás egészének feltérképezését és rendszerezését tűzi ki céljául, az *Instauratio Magna* előszavában pedig hat fő részre osztja fel tudományos programját. Annyit mindenképpen megállapíthatunk ebből, hogy a rendszerben való gondolkodás nem összeegyeztethetetlen Bacon életművével, és indokolt lehet mélyebben foglalkoznunk filozófiájának egyes területei közötti viszonyokkal. Ha tehát ebben az irányban indulunk el, akkor felmerülhet lehetőségként az, hogy egyrészt a politika nem teljesen független magától a természetfilozófiától, és a rá vonatkozó megfontolásoktól, másrészt ez utóbbira is alkalmazhatóak lehetnek valamilyen módon bizonyos, első megközelítésben kizárólag a politika szférájára érvényesnek tűnő gondolatok. Így e fejezet lezárásaként ezeket a szempontokat vizsgáljuk meg, kihangsúlyozva azokat az elemeket, melyek feloldhatnak bizonyos, az adott tudományterület keretein belül áthidalhatatlannak látszó ellentmondásokat.

Ha a természetfilozófia felől közelítünk a politika felé,<sup>189</sup> a *Novum Organum* alábbi sorai szolgálhatnak kiindulópontként:

Az szintén kétséggként merülhet fel (inkább, mint ellenvetésként), hogy kizárólag a természetfilozófia módszerünk általi tökéletesítéséről beszélünk-e, vagy a többi tudományról is, mint a logika, az etika, és a politika? Világos hogy, mindazt, amit mondtunk, a tudományok összességére értettük; mint ahogyan a dolgokat szillogizmusok által uraló vulgáris logika nemcsak a természettudományokra, hanem minden tudományra kivétel nélkül vonatkozik, ugyanúgy a mi indukción alapuló logikánk is mindent lefed. Mert ahogyan elkészítjük a történetét és táblázatait felfedezéseinknek (*inventio*) a haragról, a félelemről, szegényről, és hasonlókról; és a politikai ügyek példáiról (*exemplis rerum civilium*) ; valamint a memória mentális mozgásairól, az összetételről és a felosztásról, az ítélkezésről és a többiről, úgy a melegekről a hidegekről a fényről, a vegetatív növekedésről és hasonlókról is.<sup>190</sup>

Itt Bacon látszólag teljesen magától értetődő módon állítja az induktív alapú módszerének univerzális érvényességét. Az idézett sorok azt sugallják, hogy az emberre

---

<sup>189</sup> Érdemes említést tennünk egy másik lehetséges értelmezési irányról is, amely szerint maga az indukción, ahogyan azt Bacon írja le, a jogi módszertanra épül, és ezt ültette át a természetfilozófia területére is. Julian Martin Francis Bacon, *the State and the Reform of Natural Philosophy* című művében amellel érvel, hogy a baconi indukción logikája inkább Cicerótól eredeztethető, mintsem Arisztotelésztől. Ahogyan a jogalkotásban is egyedi esetek tanulságaiból haladunk az általános döntéshozatali elvek megalkotása felé, úgy a természetfilozófiában is az egyedi esetek vezetnek el az axiómákig. Martin a gyanúsítottak kihallgatásához hasonlítja a természet kutatásának módszerét, mivel mindkét esetben a megfelelő kérdések feltétele a kiindulópont. A természetfilozófiában a kísérletek „vonják kérdőre” a természetet, hogy feltárják azt az oldalt, ami rejtve van előlünk. Salamon Házát tekinti Martin elsődleges példának arra, hogyan rendszerezhetők a tudományos kísérletek eredményei, és milyen következtetéseket lehet levonni belőlük. Ebben a folyamatban természet magyarázóinak szerepét, akik azért felelősek, hogy a kísérleteket rendszerezzék és eljussanak belőlük az axiómákhoz, a bíráléhoz hasonlítja. Maga az ítélkezés menete tehát az, ami a természet kutatásához mintául szolgál: a bíróságnak először meg kell vizsgálnia azt, hogy az éppen aktuális vádhoz milyen hasonló esetek voltak, és ezeknek körülményeit, valamint az ilyen esetekben hozott ítéleteket is összegezve kell ítéletet hozniuk, ami maga is precedens értékű lehet későbbi ügyekben hozott ítéletek meghozatalához. Ebben a folyamatban jól tetten érhető az indukciónak az egyedi esetektől az axiómák felé tartó útja, majd az axiómák visszacsatolása az újabb partikuláris esetekhez. Vö. Martin 1992, 164-171.

<sup>190</sup> “Etiam dubitabit quispiam potius quam objiciet, utrum nos de Naturali tantum Philosophia, an etiam de scientiis reliquis, Logicis, Ethicis, Politicis, secundum viam nostram perficiendis loquamur. At nos certe de universis haec quae dicta sunt intelligimus: atque quemadmodum vulgaris logica, quae regit res per syllogismum, non tantum ad naturales, sed ad omnes scientias pertinet; ita et nostra, quae procedit per inductionem, omnia complectitur. Tam enim historiam et tabulas inveniendi conficimus de ira, metu, et verecundia, et similibus; ac etiam de exemplis rerum civilium: nec minus de motibus mentalibus memoriae, compositionis et divisionis, iudicii, et reliquorum, quam de calido et frigido, aut luce, aut vegetatione, aut similibus.” Bacon 1857, 219-220 (I/127) – (Saját fordításom.)

sajátosan vonatkozó tudományok műveléséhez sem szükséges másfajta utakon elindulni, mint a természetfilozófiához: a táblázatokba rendezett megfigyelések segítségével juthatunk el tehát az etika és a politika princípiumaihoz is. Azonban a tágabb kontextust is figyelembe véve ez korántsem tűnik ilyen egyszerűnek. Bacon egyéb írásaiból kiindulva ugyanis úgy tűnik, hogy az emberi cselekvést meghatározó tényezők sokasága nem teszi lehetővé, hogy végleges, általános érvényű alapvetésekhez jussunk el az említett tudományterületeken. Mint azt a politikával kapcsolatos írásokban láthattuk, az uralkodónak a döntéshozatalban mindig egyedi eseteket kell tanulmányoznia, amihez a megélt élmények, az aktuális tapasztalat, és a hasonló esetek mind iránymutatásul szolgálnak, de a sikert még a legkörültekintőbb eljárás sem garantálhatja. A történelem ugyan számos példát kínál arra, hogy megfigyelhessük, bizonyos körülmények között mi vezetett sikerhez, vagy éppen mi lehetett a bukás oka. Ám ezek közül egyik sem lehet az adott szituációra maradéktalanul alkalmazható - mivel nincs két, minden tényezőjében megegyező eset. Talán pont ebben keresendő az oka annak, hogy miért nem lehet a természettudománnyal azonos módon eljárni a politika területén. Az előbbi esetében az indukció végcélja pontosan az volna, hogy általánosan alkalmazható eredményt kapjunk, és ne ragadjunk le az egyedi eseteknél. A tudományok csúcsát jelentő metafizika ugyanis az adott jelenségek örök és változatlan formájának ismeretét célozza meg, amely biztosítja az egyes természetek minél szabadabb reprodukálásának lehetőségét is.<sup>191</sup>

Bacon az *Advancement of Learning*-ben el is különíti a természettörténet (*natural history*) és polgári történet (*civil history*) kategóriáit, amelyek nemcsak tartalmukban, de funkciójukban is eltérőek. Az előbbi a természetben megfigyelhető jelenségek leírását jelenti<sup>192</sup>- beleértve az ember alkotta dolgokat is -, amely gyűjtemény táblázatokba rendezve egyben a természetfilozófia anyagát is képezi; ez utóbbi pedig tulajdonképpen a történetírásnak<sup>193</sup> feleltethető meg, amely részlegesen alkalmazható példatárként funkcionál az etika és a politika területein. John F. Tinkler *Bacon and history*<sup>194</sup> című tanulmányában e kettőt veti össze, elsősorban Baconnek a VIII. Henrikről szóló műve alapján. Kiemeli, hogy Bacon a humanista hagyománytól eltérően lényegében nem a király erényeire fókuszál művében - azokat csak felsorolás szintjén foglalja össze az írás végén -, hanem rendhagyó

---

<sup>191</sup> „Videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt (ratione certe, et sua lege) aeternae et immobiles, constituat metaphysicam; inquisitio vero efficientis, et materiae, et latentis processus, et latentis schematismi (quae omnia cursum naturae communem et ordinarium, non leges fundamentales et aeternas respiciunt) constituat physicam: atque his subordinentur similiter practicae duae; physicae mechanica; metaphysicae (perpurgato nomine) magia, propter latas ejus vias et majus imperium in naturam.” Bacon 1857, 235. (II/ 9.)

<sup>192</sup> Bacon 2008, 176.

<sup>193</sup> Bacon 2008, 178-179.

<sup>194</sup> Tinkler 1996.

módon gyanakvó természetének elemzését teszi a leírás vezérfonalává. A műből megtudhatjuk, hogy a király állandó gyanakvása abban nyilvánult meg elsősorban, hogy megpróbált mindent megfigyelés alatt tartani - akár kémek segítségével is -, és az összegyűjtött információk alapján minél körültekintőbben eljárni a döntéshozatalban. Bacon azonban az alapossága ellenére mégiscsak úgy értékeli, hogy VIII. Henrik híján volt a hosszútávú előrelátás képességének, ezzel megtagadva tőle pont azt, ami miatt a leginkább méltatták saját idejében. A tanulmány szerzője úgy véli, hogy Bacon ezen a módon pontosan az emberi képességek korlátoltságára mutat rá Fortuna hatalmával szemben, és így inkább a véletlennek és a kiszámíthatatlan tényezőknek tulajdonít döntő szerepet az események kimenetelében, mintsem a tudatos tervezésnek. A történelem tehát tulajdonképpen gazdag példatárként szolgál számunkra, amiből okulhatunk ugyan, de képtelenség ez alapján megjósolni a jövőbeli események lefolyását, míg a tudományos megfigyelésekből kiindulva lehetőségünk nyílik rendszerezni a tapasztalatainkat és levonni belőlük a megfelelő következtetéseket. Amikor tehát az induktív alapú módszer univerzális alkalmazhatóságáról ír Bacon, azt minden bizonnyal csak egy adott pontig gondolja érvényesnek az emberre sajátosan vonatkozó tudományokban. Az uralkodónak hasznos ismernie a múltat, csakúgy, mint az egyes érzelmek sajátosságait, de alapvetően az a legfontosabb, hogy mindig nyitottnak kell lennie a váratlan fordulatokra, és megfelelően kell tudnia reagálni rájuk. Csupán a történeti leírásokból és elmélkedésekből kiindulva nem válhatunk tehát a politika nagymesterévé, de kétségtelenül ezeknek is megvan a maguk helye és fontossága az éppen aktuális döntéshozatalban. Ha tehát el is készítjük a politika tudományának induktív módszeren alapuló táblázatát, ez korántsem lehet olyan fontos és jelentős, mint a természettudományok esetében. Az ember a maga teljességében és komplexitásában nem egy a természeti jelenségek sokasága közül.

A tapasztalat strukturálásának, a táblázatoknak tehát van létjogosultságuk a morálfilozófiában és a politikában is, de ezeken a területeken nem érhetünk el olyan fokú bizonyosságot, mint a természettudományok területén. Ezen a ponton jól tetten érhető a különbség a modern politikafilozófia kezdetét jelentő *Leviatán*hoz képest, amely egységes tudománykoncepción alapul.<sup>195</sup> Hobbes a kompozitív-rezolutív módszert alkalmazza művében, melynek alapgondolata az, hogy ha valaminek a működését próbáljuk megmagyarázni, akkor mindenekelőtt az adott dolognak az egyes részeit kell megvizsgálnunk, és azok egymáshoz való kapcsolódását, hogy utána az elemeiből újjá tudjuk

---

<sup>195</sup> Vö. Gauthier 1969, 1-26.



építeni. Hobbes elgondolása szerint a természetben minden jelenség leírható különböző mozgások eredőjeként, és ez alól az ember sem kivétel. Ahhoz tehát, hogy megértsük az etikát vagy politikát, mindenekelőtt mozgáselmélettel kell foglalkoznunk. A *Leviatán* első részének első fejezetében az érzet kialakulását a következőképpen írja le:

Az érzet oka valamilyen külső test, illetve tárgy, amely az egyes érzeteknek megfelelő szervre nyomást gyakorol – vagy közvetlenül, miként az ízlelésnél és a tapintásnál, vagy pedig közvetve, mint a látásnál, hallásnál és a szaglásnál. Ez a nyomás az idegek, valamint a test más rostjai és hártái közvetítésével tovább terjed befelé az agyhoz és a szívhez, ott ellenállást vagy ellennyomást vált ki, tehát a szívet arra készíti, hogy megszabaduljon a nyomástól. Mivel pedig ez a törekvés kifelé irányul, ezért valamilyen külső dolognak látszik. Ezt a látszatot vagy képet nevezzük *érzetnek*, amely a szemnek fényben vagy elképzelt színben, a fülnek hangban, az orrcimpának szagban, a nyelvnek meg az ínyeknek ízben, a test többi részének melegségben, hidegségben, keménységben, puhaságban valamint más olyan tulajdonságokban nyilvánul meg, amelyeket a tapintás útján különböztetünk meg egymástól. Mindezek az érzékelhetőnek nevezett tulajdonságok nem egyebek, mint az őket kiváltó test anyagának különféle mozgásai, amelyek érzékszerveinkre különféle nyomást gyakorolnak. És a testünkben, amelyre e nyomást gyakorolják, se egyebek, mint különféle mozgások (mert mozgás csakis mozgást válthat ki).<sup>196</sup>

Hobbes magát az akaratot is az itt levezetett elv szerint magyarázza: a külső testek okozta nyomások hatására a szívből ellennyomás indul ki, amely vagy *appetite* vagy *aversion* formájában mutatkozik meg, aszerint, hogy közeledni akarunk a hatást kiváltó testhez vagy éppen eltávolodni tőle. A szerző kétféle mozgást különböztet meg egymástól: a vitális és az akarati mozgásokat. Vitális mozgásnak tekinthető például a vérkeringés, akarati mozgásnak pedig a beszéd, járás, stb. Hobbes-nál nem beszélhetünk normatív etikai fogalmakról, mindenki az éppen aktuális vágyainak a tárgyát nevezi jónak, és így tulajdonképpen mindenki van szolgáltatva azoknak a mozgásoknak, melyeknek az adott pillanatban a hatása alatt van. Így pedig szabad akaratról<sup>197</sup> sem beszélhetünk, mivel ahogy a *Leviatán* 21. fejezetében olvashatjuk: „A szabadság valójában külső ellenállás hiányát jelenti (ahol is ellenálláson a

---

<sup>196</sup> Hobbes 1999a, 75-76.

<sup>197</sup> A szabad akaratról Hobbes filozófiájában ld. Guenancia 2012; Zarka 2012.

mozgás külső akadályait értem), s ezt a fogalmat éppoly joggal lehet értelem nélküli és élettelen dolgokra, mint észlényekre alkalmazni.”<sup>198</sup> Hobbes egyaránt szabadnak tartja a vizet, mely végigáramlik a csatornán és azt az embert, aki attól való félelmében hogy hajója elsüllyed, áruját a tengerbe dobja. Maga az akarat nem tekinthető tehát valamilyen autonóm, a döntéshozatalért felelős fakultásnak; azt a vágyat nevezzük ugyanis akaratnak, amely a deliberáció során a legutolsó volt, az akarás aktusa tehát megegyezik magával a vággyal.<sup>199</sup>

Miért is fontos mindez? Hobbes példáján keresztül világosan illusztrálható, hogyan lehetséges a politika alapvetéseit a természet egészének működését – beleértve az embert is – leíró mozgáseméletből levezetni. Mivel minden ember vitális mozgásai saját, szubjektív érzeteiből fakadnak, így nincs olyan kohéziós erő, amely társadalomalkotásra ösztönözné őket. Az emberi természet alapvetően társiatlan, hisz kivétel nélkül mindenki a saját vágyait próbálja meg beteljesíteni, ami óhatatlanul érdekellentétnek vezet. És mivel senki sincs, aki természetes ereje, vagy mentális képességei szerint olyannyira kiemelkedne az emberek közül, hogy szuverénne váljon, így a háborús állapotból csak az vezet ki, ha mindenki lemond minden jogáról – leszámítva az önvédelem jogát – és átruházza azt a szuverénre. Így tehát tisztán végigkövethetjük azt az utat, amely az észleléstől – és az azt meghatározó mozgásoktól – elvezet a morál- és politikai filozófiáig. Jóllehet, Hobbes ezt csak az egyik lehetséges útnak jelöli meg, hiszen több olyan utalást is tesz, hogy saját tapasztalatinkból is eljuthatunk a politika alapvetéseihez.

Bacon esetében már csak azért sem lehetséges ilyesfajta egységes tudománykoncepcióról beszélnünk, mivel az induktív alapú módszer sajátossága, hogy az axiómákhoz csak hosszas megfigyelések után juthatunk el. Így valószínűleg tévútnak tartaná egy univerzális mozgásemélet felől magyarázni a természet egészének működését. Ám mi jelenthet akkor Bacon számára kiutat az esszékből kiolvasható állandósult politikai harcok világából? Hobbes-nál a szuverén feladata az, hogy fenntartsa a békét, és korlátozza a szubjektív érdekérvényesítés különböző szféráit, valamint védje az alattvalókat az erőszaktól, ez által biztosítva nekik kiszámíthatóbb, nyugodtabb életet. Mint láhattuk, Bacon is különböző érdekszférák erőterében írja le a politika világát, melyben lehetőségeink behatároltak, bizonytalan kimenetelű döntések között kell lavíroznunk, és alapvetően ki vagyunk szolgáltatva politikai ellenfeleink intrikáinak. Nyújthat-e többet annál a módszer – és

---

<sup>198</sup> Hobbes 1999a, 240.

<sup>199</sup> Pierre Guenancia megfogalmazásában: „Pour Hobbes les volontés sont des appétits, autrement dit la volonté n’est pas libre, elle est causée par le dernier appétit dominant: en gros, je veux ce dont j’ai envie, je suis mes inclinations, et ce sont bien là des actions volontaires. Les désirs, les appétits, les volontés sont mis sur le même plan par Hobbes.” Guenancia 2012, 51.

általában a tudomány - a politikai filozófiának, minthogy segít rendszerezni tapasztalatainkat és átláthatóbbá teszi a döntéshozatalt?

A politikai filozófia horizontját kétségtelenül kitágítják a tudomány fejlődésébe vetett bizalmon alapuló gondolatok, amelyek már egy eljövendő, és vélhetően tökéletesebb kor sajátosságaira vonatkoznak. Bacon a mítoszértelmezéseket felvonultató *De Sapientia Veterum* című művében a zenéjével még a vadállatokat is lecsendesítő, ám végül tragikus halált halt Orpheusz mítoszából kiindulva elmélkedik a természetfilozófia és a társadalomfilozófia viszonyáról. Szerzőnk egyértelműen ez előbbi helyezi magasabb polcra, ugyanakkor kiemeli, hogy a dolgok helyreállítását és a természet arányosítását egy pontosan behangolt lant játékához mérten megcélzó természetfilozófia a legtöbb esetben eredménytelen marad. Ha a természetfilozófia csődöt mond, akkor a következő út marad még nyitva: „A filozófia tehát így, alkalmatlannak bizonyulva a feladatra és emiatt méltán elkeseredve, az emberi dolgok felé fordul, és a meggyőzés és az ékesszólás segítségével az emberek lelkébe oltva az erény, a méltányosság és a béke szeretetét; eléri, hogy a népek egyesüljenek, elfogadják a törvények jármát, alá vessék magukat a határozatoknak, és amíg a szabályokra és előírásokra hallgatnak és azokat végrehajtják, elfelejtsék a leigázottság érzését.”<sup>200</sup> Az emberi együttélést szolgáló törvények, mint láthatjuk, a természet megismerésén alapuló harmonikus rendtől eltérően egy másfajta – alsóbbrendű - rendet hoznak létre, melynek hiányában valószínűleg, a hobbesi kiindulópontához hasonlóan, a *bellum omnium contra omnes* állapotában volnánk. E rend létrejöttét szolgálja innentől a filozófia is, lemondván eredeti és nemesebb céljairól, melyek között még a halál leküzdése – vagy legalábbis késleltetése – is szerepelt.<sup>201</sup> A leigázottság és a halandóság elfogadása tehát az első lépés a politika irányában: a megismerés és az emberi hatalom korlátozottságának belátásával és elfogadásával megalkotni a békés együttélés és a társadalomalkotás feltételeit.

Mindez azonban nem nőhet fel az igaz tudomány nagyságához, amely Bacon szerint valószínűleg egy, a felvázoltnál tökéletesebb egységbe volna képes összefogni az embereket. A politika ennek hiányában a keletkező s múló dolgok körforgásába zárja az emberiséget: „Az történik ugyanis, hogy az államok és királyságok egy ideig virágoznak, majd nem sokkal ezután zavargások, lázongások és háborúk ütnek fel a fejüket, és az általuk keltett hangzavarban először elhallgatnak a törvények; majd ezt követően az emberek

---

<sup>200</sup> Bacon 2009.

<sup>201</sup> Ezt a következő sorok egyértelműsítik: „A társadalom iránti felelősség pedig méltán és jogosan sorolódik a halandó test visszaállításának vakmerő és végül kudarcot vallott kísérlete mögé, mivel a halál kikerülhetetlen szükségszerűségének immár napnál világosabb kilátása az emberek lelkét arra indítja, hogy az örökkévalóságot érdemekkel és hírnévvel szerezzék meg.” U.o.

visszatérnek természetes romlott hajlamaikhoz; végül a pusztítás átkerül a vidékekre és a városokra is.”<sup>202</sup> Bacon, itt hasonló képet fest le az államok hanyatlásáról, mint Lucinge, aki a korban igen népszerű *De la naissance, durée et chute des États* című művében<sup>203</sup> az államokat az élő organizmusokhoz hasonlítja, melyek folyamatos változásnak vannak alávetve, és ahogy létrejöttek valamikor a történelem során, úgy a pusztulásuk időpontja is szükségszerűen elérkezik egyszer – még a legnagyobb birodalmaké is. Ez a fajta ciklikus szemlélet jellemzi tehát Bacon leírását is, amelyből úgy tűnik, hogy kizárólag a tudomány fejlődése jelenthet kiutat, mivel a politika alkalmatlan arra, hogy állandóságot teremtsen az emberek között.

Bacon az előrelépést minden bizonnyal a saját tudományos programjának megvalósításától várta, mivel induktív alapú módszerének segítségével kiküszöbölhetőnek vélte azokat az elődök által elkövetett hibákat, amelyek gátat szabtak a tudományok fejlődésének. A mítoszértelmezésből kirajzolódó pesszimista kép tehát nem végleges, csupán az addigi tévutak fájó következményeit ábrázolja. A *Novum Organum* első könyvének végén az emberi ambíciók szempontjából reflektál a politika és a tudomány viszonyára:

Továbbá az sem volna célszerűtlen, ha három csoportját, mondhatni, három fokozatát különítenénk el az emberi ambícióknak. Az elsőbe azok tartoznak, akik hazájuk határain belül saját hatalmukat óhajtják gyarapítani: ezek közönséges hitvány fajzatok. A másodikba azok tartoznak, akik hazájuk erejét és hatalmát terjesztenék ki az egész emberiségre: ebben már több a méltóság, de nem kevesebb a kapzsiság. Ha viszont egy ember, az egész emberi nem hatalmát és erejét szeretné a mindenségre kiterjeszteni, ez az ambíció – ha egyáltalán nevezhetjük ezt is így – kétségkívül egészségesebb és nemesebb a többinél. Mert az ember hatalma a dolgok felett teljes egészében a mesterségeken és a tudományokon nyugszik. A természetet ugyanis csak az uralhatja, aki engedelmeskedik neki.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> U.o.

<sup>203</sup> Lucinge 1588. 141-148.

<sup>204</sup>“Praeterea non abs re fuerit, tria hominum ambitionis genera et quasi gradus distinguere. Primum eorum, qui propriam potentiam in patria sua amplificare cupiunt; quod genus vulgare est et degener. Secundum eorum, qui patriae potentiam et imperium inter humanum genus amplificare nituntur; illud plus certe habet dignitatis, cupiditatis haud minus. Quod si quis humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parendo” – Bacon 1857, 222. (I/129.) – (Saját fordításom.)

Ebből a felosztásból a közösségalkotásnak legalább két fokozatát különböztethetjük meg: az egyik tisztán politikai, míg a másik a tudományért való munkálkodás közös érdekén alapul. Először is mindenképpen érdemes megállapítanunk, hogy az állam terjeszkedésének a politikai írásokban nagy jelentőségre szert tevő gondolata a tudománnyal való összefüggésében már a kapzsiság megnyilatkozásává fokozódik le. Így nyilvánvalóvá válik, hogy Bacon más perspektívából tekint a politikára akkor, ha a tudomány fejlődésének lehetőségével is számol. Ha nem is ellenpontként merül fel a politikai érdek a tudomány nemesebb érdekeihez képest – hisz van benne valamennyi méltóság -, az egyértelmű, hogy ebben a kontextusban alsóbbrendű célokhoz köthető csupán. A legalsó szint pedig, amely még a közösségalkotás lehetőségéig sem jut el, kimerül a szimpla önérdék-érvényesítésben.

Mivel szorosan e fejezet témájához kapcsolódik, ezen a ponton érdemes újra felidézni azt a már korábban tárgyalt morálfilozófiai alapelvet, melyet Bacon a jónak a természetéről fogalmazott meg: „Minden dologban a jónak kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdekesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart.”<sup>205</sup> A szöveg folytatásából az derül ki, hogy Bacon ezt az elvet nemcsak az élő, hanem az élettelen dolgokra is érvényesnek tartja, amit a vas példáján keresztül szemléltet. Magyarázatát azzal kezdi, hogy a vas, mágnes közelébe kerülve, annak irányában kezd el mozogni, mihelyt viszont a mágneses hatás megszűnik, a vas a tömör testek régiója felé tart, tehát a föld irányában végez mozgást. Majd azzal folytatja Bacon a gondolatmenetet, hogy ugyan általánosságban azt láthatjuk, hogy a tömör testek és a víz a föld középpontja felé tartanak, de hogy ne szakítsák meg a természet kontinuitását, ha ez szükséges, a föld középpontjához képest végül felfelé mozognak. Ezt a jelenséget azzal magyarázza, hogy a föld felé való kötelességüket feladják azért, hogy az egész világra irányuló kötelességüknek tegyenek eleget.

Ha végiggondoljuk ezt a példát, akkor ismét egy hármas felosztáshoz jutunk. A vasat fém jellegéből adódóan vonzza a mágnes. Ez partikulárisabb tulajdonságnak minősül ahhoz az általánosabb tulajdonsághoz képest, hogy tömege van és hat rá a gravitáció. Viszont a vas azzal tölti be végül a neki szánt helyet a világban - ami a legfelső szint volna -, hogy nem a föld középpontja felé tart, hanem megmarad annál feljebb, ahol a természet folytonosságát biztosító törvények szerint kijelölt helye van. Bacon mindezt a folyamatot úgy összegzi, hogy

---

<sup>205</sup> Bacon 2008, 246.

ahogy Isten az embereknek a keresztény törvényeket adta, úgy az élettelen dolgokra vonatkozó természeti törvényeknek is ő az alkotója – neki köszönhető tehát a világ rendezettsége.<sup>206</sup>

Bármely dolog a jó természetének legmagasabb fokát azzal érheti el tehát, ha képes az Isten által teremtetett rendben a lehető legtágabb közösség részévé válni. Mivel pedig a létezők minden szintjén megvan az erre való törekvés, ezt nem csupán morálfilozófiai, hanem metafizikai elvnek is tekinthetjük. Az imént felvázolt példán keresztül a jóra való törekvést úgy értelmezhetjük, hogy amikor a vasat magához vonzza a mágnes, akkor vele alkot ideiglenesen közösséget. Amikor ez megszűnik, és a föld felé zuhan, akkor a gravitációs erő hatására ideiglenesen a földdel alkot – tágabb – közösséget. Amikor pedig megmarad a föld középpontjához képest felül, akkor az egész világgal alkot közösséget, mivel ekkor semmilyen konkrét hatás nem téríti el az Isten által neki szánt helyétől, és így szolgálja a leginkább a világegyetem egészének fennmaradását és rendezettségét.<sup>207</sup>

Érdemes ezen a ponton kiemelnünk, hogy Bacon ezt a közösségalkotásra vonatkozó univerzális alapelvet a morálfilozófiája kifejtése során tárgyalja, így szigorú értelemben nem a politikai filozófiához kapcsolja. Mi lehet ennek az oka? Mint láthattuk, e két diszciplína szorosan összefügg egymással, de míg a morálfilozófia célja, hogy az embereket alkalmassá

---

<sup>206</sup> Hasonló elven alapszik Descartes-nak azaz elgondolása, hogy az egyenes vonalú egyenletes mozgás magasabb rendű a többinél, és a természetben ez bizonyos értelemben a jónak a megnyilatkozása, amit Isten helyezett bele. Boros Gábor hívja fel rá a figyelmünket, hogy ez leginkább csak a hajlandóság szintjén nyilvánulhat meg a dolgokban, mivel minden mozgás kényszerűen elgörbül, és így az egyenes vonal ellentétéként voltaképpen kényszerűen rossz. Boros kiemeli, hogy ez nemcsak a fizikai világban, hanem pszichikai értelemben is megmutatkozik a lelki részecskék elhajlásaként Descartes-nál. A pszichikai részecskék mozgását a törekvés szintjén a józan ész egyenes hajlandóságaként értelmezhetjük, míg a tényleges mozgások szintjén az ellentétes irányú akaratok, heteronóm mozgatórugók világában. Boros ezt a fizikai és pszichikai világban egyaránt jelen lévő törekvést egyfajta teodíceaként értelmezi, ami a létezők minden szintjén jelen van, de az anyag és az akarat különbözői diszpozíciói okán óhatatlanul elgörbül. Vö. Boros 2003, 53-60. Tulajdonképpen ez a séma illik Bacon politikai filozófiájának értelmezésére is. A morálfilozófia volna a jóra való törekvés hajlandóságának szintje, a politikai filozófia pedig a ténylegesen megnyilatkozása, melyben a különböző érdekellentétek okán ez a törekvés bizony elgörbül, és maga a jó ideája is relativizálódik aszerint, hogy éppen milyen cselekedet szolgálhatják az adott közösség hosszabb távú érdekeit.

<sup>207</sup> Silvia Manzo amellet érvel, hogy ebben a példában morálfilozófia és természetfilozófia összefonódásának lehetünk tanúi. Értelmezése szerint a természet rendje és a morális rend között nem hierarchikus viszony van, hanem valójában korrelátumai egymásnak. Ennek alapja egyrészt az, hogy mindkettőt Isten teremtette, másrészt pedig ugyanazon univerzális törekvések határozzák meg a testek mozgásait, mint az emberi cselekvéseket. Ezek tehát vagy az önfenntartásra irányulnak, vagy pedig annak a közösségnek a fenntartására, amelyhez tartoznak. A lehető legtágabb közösség az élettelen dolgok esetében a természet egésze. Az idézett példában, amikor megszűnik a föld középpontja felé tartó mozgás, akkor ezt a tömör testekre jellemző törekvést felváltja az univerzum egészét szolgáló törekvés, ami a vákuum elkerülésére irányul. Bacon a *Novum Organum*ban tizenkilenc egyszerű mozgást különböztet meg, amelyek négy alapvető törekvésre vezethetők vissza. Ezek közül a legfontosabb az *antitypia*, amely minden testben jelen van, és a megsemmisülés elkerülésére irányul. Bacon elgondolása szerint a világban az anyag mennyisége állandó, mivel csak Isten tud létrehozni vagy elpusztítani bármit is, így az *antitypia* szolgálja végső soron a leginkább az egész univerzumnak a javát, azzal hogy fenntartja az egységét. Manzo 2016.

tegye az együttélésre, a politikai filozófia a társadalomalkotás gyakorlati aspektusaira fókuszál. Ebből arra következtethetünk, hogy a közösségalkotásra való törekvés alapelve preskriptív, nem pedig deskriptív jellegű. És ezen a ponton érdemes lehet ismételten bevonnunk Bacon eredendő bűn-értelmezését elemzésünkbe. Mivel Ádám a Paradicsomban teljes harmóniában élt a természettel ott látszólag nem volt semmifajta feszültség az elvben lefektetett törekvés és annak gyakorlati megvalósulása között. Ám a romlás következtében egyrészt megbomlott a viszony ember és természet között, másrészt az egyes emberek közti viszonyok is megváltoztak, és a természet hatóképessége maga is meggyengült. Így minden bizonnyal morálfilozófia és politikafilozófia elkülönítése is felesleges lehetett, mivel a legtökéletesebb közösségben a jónak a legmagasabb szintű szolgálata is beteljesült. A tökéletlen közösségekben viszont már nem magától értetődő, hogy milyen módon szolgálhatjuk a leginkább a köz érdekét. Ebből keletkezik az a feszültség, amely politika és morálfilozófia viszonyát meghatározza: hiszen egyrészt a közösségeken belüli viszonyokat is viszályok terhelik, másrészt a közösségek egymáshoz való viszonya is feszültséggel teljes. Hogyan kerülhetünk hát közelebb a paradicsomi állapotokhoz? Bacon minden bizonnyal a tudomány fejlődésében látta ennek a lehetőségét, mivel azt remélte, hogy a találmányok megfelelő felhasználásával egyre kevésbé szenvednek majd hiányt az emberek a természet erőforrásaiból, ami rendezheti a vitás kérdéseket, és véget vethet a háborúknak. Ehhez azonban mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy egész pontosan mi az a közösség, melynek érdekeit szolgálnunk kell, és mik a közösségalkotás gyakorlati feltételei.

Így tehát nem maradt más hátra, mint hogy meghatározzuk, az emberre vonatkoztatva mi a létrejöhethető legtökéletesebb közösség. Első, legelemibb egységként a család juthat eszünkbe, ám erről Bacon a következőképpen fogalmaz: „Akinek hitvese és gyermekei vannak, az túszoikat adott a sorsnak: súlyos akadályai ők minden nagy vállalkozásnak, akár erényes az, akár gonosz. A legjobb és a közre legüdvösebb alkotások nőtlen vagy gyermektelen férfiakról származnak, akik a közösséggel léptek a szeretet frigyére, s mindenüket neki adják hozományul.”<sup>208</sup> Ezekből a sorokból egyértelműen kiderül, hogy Bacon – a jó természetéről írottakkal összhangban – a családnál nagyobb közösségben gondolkodik, s így tovább is léphetünk a társadalom szférájára.

A politikai témájú írásokból láthattuk, hogy a hatalmi pozícióknak a betöltése, és az állam érdekeinek szolgálata sokszor komoly etikai dilemmákhoz vezethetnek. Egyrészt már ahhoz, hogy valaki a hatalom közelébe kerülhessen, szükséges lehet a színlelés eszközeit

---

<sup>208</sup> Bacon 1987, 31.

alkalmaznia, másrészt, ha már hatalmi pozíciót tölt be, olykor etikailag kifogásolható döntéseket kell meghoznia a közérdek szolgálataért. És még ha Bacon az erényes út követése mellett állt is ki a politika területén, az nyilvánvaló volt számára, hogy általában nem ezt az elvet követik a hatalom birtokosai. A rosszindulatról például *A jóságról és a szívjóaságról* című esszében a következőket írja: „Az efféle jellem valóságos torzképe az emberi természetnek, s mégis ez a legjobb gerendázata a nagypolitika épületének, olyan, mint a feszítőműves ácsolat: alkalmas a hajókhoz, amelyek hánykolódásnak vannak kitéve, de nem ám épülethez, amelynek szilárdan kell megállnia.”<sup>209</sup> Ebből is látszik, hogy Bacon számol az emberi természet sokszínűségével, úgy a rossz, mint a jó tulajdonságok tekintetében. Így aki a közügyekkel való foglalatosskódás vágyát a politikában élné ki, az nem vonhatja ki magát teljesen a politika sajátos játékszabályai alól, ugyanis ekkor könnyen és gyorsan áldozatul eshetne a mások által alkalmazott praktikáknak. A politika szférájában tehát mindenképpen számolni kell az egyéni érdekérvényesítésekből fakadó feszültségekkel, melyek sokszor kibékíthetetlen ellentétekhez vezethetnek.

Úgy gondolom, hogy ezen elvek mentén érdemes értelmezni Baconnak a háborút propagáló gondolatait is. Az angol filozófus a háborúra elsősorban mint az állam hosszútávú érdekérvényesítésének feltételére tekintett, ami tehát nem valami önmagában vett cél, hanem abból a tényből fakad, hogy a világon nem csak egy állam létezik, és az államoknak általában nem ugyanazok az érdekeik. Bacon ezt a témát tárgyaló esszéjében Spanyolország példáját hozza fel: „De ha csak a boldog életre nézünk, és a nagysággal mit sem törődünk, akkor is legtöbbszörre fegyverben kell állnunk: a folyton résen álló harcedzett hadsereg (bármily költséges is) az, amely törvényt szab valamennyi szomszéd államnak, vagy legalábbis tekintélyt biztosít szemükben, amint ezt Spanyolország oly jól példázza, amely immár százhusz esztendeje csaknem állandóan begyakorlott hadsereget tart területének valamennyi részén.”<sup>210</sup> Az nyilvánvaló, hogy Bacon szeme előtt ideálként egy, a Római Birodalom nagyságához mérhető állam képe lebegett, amely határainak folyamatos kiterjesztésével és az elfoglalt területek lakosságának honosításával felszámolná a szembenálló érdekekből fakadó feszültségeket. Azonban amikor az emberi ambíciókról ír, mégsem egy univerzális monarchia megvalósítását tekinti a létező legnemesebb célnak, hanem a tudomány által az emberiség hatalmának a kiterjesztését a világ egészére, amivel egy, a politika időleges megoldásait felülíró tökéletesebb közösség létrejöttének a lehetőségét vetíti előre. Erre – első közelítésben – a történelem tanulmányozása adhat magyarázatot: nagy birodalmak már

---

<sup>209</sup> Bacon 1987, 56-57.

<sup>210</sup> Bacon 1987, 139-140.



léteztek – és el is buktak – Bacon koráig. Ám Bacon meglátása szerint a tudomány még nem jutott el arra a magas szintre, hogy társadalomformáló ereje valaha is megmutatkozhatott volna. Az is nyilvánvaló, hogy egy adott állam polgáraként nehezen tűzhető ki olyan célok, melyek nem csak egy szűkebb közösség érdekeit szolgálják. Az emberi élet jobbá tételén munkálkodó tudomány viszont olyan közös célt jelenthet, amely összehangolhatja az egyes emberek és államok érdekeit anélkül, hogy háborút szítana közöttük.

Joggal vetődhet fel viszont az a kérdés, hogy ha Bacon a jó természetéről megfogalmazott alapelv bemutatásakor az élettelen dolgoknak a világban elfoglalt helyét meghatározó természeti törvényeket az emberre vonatkoztatva a keresztény törvényekkel hozta összefüggésbe, akkor miért nem elsősorban a valláshoz kötötte az emberi közösségalkotás legfelsőbb fokát? Erre válaszként szintén a történelmi tapasztalat szolgálhat. Bacon *A vallási egységről* című esszéjében mélységesen elítéli a vallásháborúkat és az egyházszakadást. Ezek jövőbeli elkerülése érdekében a béke feltételéül szolgáló vallási egység megteremtését szorgalmazza, amely a legalapvetőbb hittételek meghatározásával valósulhat meg.<sup>211</sup> Ez már csak azért is kiemelten fontos, mivel Bacon a társadalmi kohézió fenntartásának elsődleges eszközeként ugyan a vallásra tekint, azonban a hitviták szülte bizonytalanság lényegesen gyengítheti ezt a funkcióját. A rosszul értelmezett vallás ráadásul viszályt és erőszakot szíthat, így kétséges lehetett számára, hogy egyházi kereteken belül lehetséges-e valóságos közösséggé formálni az embereket.

Mindebből ugyanakkor elhamarkodottan vonnánk le a konklúziót, hogy a tudomány felülírja a vallási igazságokat, és így Bacon gondolkodásában az üdvtörténetet felváltja a szekuláris történelem. A *Novum Organum* következő soraiban Bacon látszólag minden nehézség nélkül kapcsolja hozzá a tudomány fejlődésének gondolatát az isteni gondviseléshez: „Dániel jövendölését se feledjük: *«Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány»* – ami nyilvánvalóan arra céloz, hogy a végzet, vagyis a Gondviselés akarata szerint a világ messzi utainak megismerése – ami, úgy látszik, a hatalmas hajóutakkal vagy be is következett már, vagy épp most van folyamatban – és a tudomány gyarapodása egy időre fog esni.”<sup>212</sup>

Így Bacon politikai gondolkodásának összegzéséül érdemes lehet a közösségalkotásnak reális és ideális szintjeit elkülönítenünk.<sup>213</sup> Az előbbire az aktuálisan –

---

<sup>211</sup> Bacon 1987, 12-18.

<sup>212</sup> Bacon 2001, 116. (l/93.)

<sup>213</sup> Hasonlóan teszi ezt Howard B. White, aki *Peace Among the Willows* (White 1968.) című munkájában elkülöníti Baconnak a tudományos program megvalósulása előtti időszakra vonatkozó provizórikus politikai

tehát Bacon korában – fennálló viszonyok vonatkoznak, míg az utóbbira már a tudományos program megvalósulása következményeképpen létrejövő viszonyok. A közösségalkotás reális szintjén a jóra való törekvést az államok tagoltsága és az ebből fakadó eltérő érdekviszonyok határolják be, és ezekhez mérten kell annak a politikai közösségnek az érdekeit szolgálni, amelynek a részei vagyunk. Ideális szinten ugyanakkor a tudomány egy olyan stabilabb kohézióval rendelkező érdekközösséget teremthet, melynek tagjai nincsenek rákényszerítve arra, hogy időről időre konfliktusba kerüljenek egymással. Ez nyilvánvalóan a közös cél összetartó ereje mellett a találmányok bőségéből is fakad, melyek kellő mennyiségben látják el az embereket a különböző javakkal, és így minimalizálják a lehetséges feszültségforrásokat. A tudomány fejlődése hozta viszonyok változása pedig vélhetően inkább elősegíti, mintsem hátráltatná a morálfilozófiában a jóra való törekvés melletti másik alapelvnek, a *caritas* keresztényi erényének a beteljesülését, amelyet Bacon a tudomány teremtetten – feltételezhetően – békésebb keretek között még inkább érvényesíthetőnek vélt. A politikai filozófia végcélja tehát a morálfilozófia betetőződése is kell, hogy legyen egyben, mivel a legtökéletesebb közösség tartós fennmaradása csak az emberek morális tökéletesedésével érhető el. Tudomány és politika tehát az emberiség távlati céljait is figyelembe véve szorosan összekapcsolódik Bacon filozófiájában. A közösségalkotás ideális szintjének bevonása gondolatmenetünkbe pedig óhatatlanul elvezet az Új Atlantisz című utópiához, így a disszertáció következő részében ennek a műnek a részletesebb elemzését kell kitűznünk célunkul.

### 3. Az Új Atlantisz

Az eddigiekben Bacon filozófiájának tematikus elemzésére vállalkoztunk, ám jelen fejezetnek egy különálló mű a tárgya, így érdemes lehet megindokolnunk, hogy miért is térünk el az eddigi módszertanunktól. Úgy véljük, hogy ennek a műnek a tárgyalása kihagyhatatlan a disszertációból, viszont a szöveg maga rendkívül komplex, és annyi – akár teljesen - eltérő irányú értelmezés látott róla napvilágot, hogy részletekbe menően kell vele foglalkoznunk ahhoz, hogy egyáltalán állást foglalhassunk a róla szóló diskurzusokban. Ezzel talán az eddigi tematikus megközelítéstől sem térünk el olyan élesen, hiszen lényegében tudomány, vallás és politika kapcsolatáról szól a mű, ami kiváló lehetőséget kínál arra, hogy összefogjuk és elmélyítsük az eddigi elemzéseket.

---

tanait a tudomány fejlődésével érvénybe lépő végleges politikai filozófiájától. Ám konklúziónk merőben eltér az általa leírtaktól, ahogyan azt majd a következő fejezetben ismertetjük.

Mindemellett viszont számos – első megfontolásra nem megalapozatlan – okunk lehet arra, hogy az *Új Atlantiszt* ne soroljuk Bacon fontos, figyelemre érdemes művei közé. A komoly filozófiai munkák mellett tekinthetjük egyszerű szórakoztató irodalomnak, amelynek talán másodlagos célja az lehetett, hogy szélesebb körben is terjessze az egyébként már kimerítő, cizellált érveléssel levezetett, tudományos megújulást szorgalmazó gondolatokat. Ráadásul abból a szempontból is másodlagos műnek tűnik, hogy Bacon eredetileg a *Sylva sylvarum* című természetrajzi munka kiegészítőjének szánta, és az önálló megjelentetését nem is tervezte. A végül befejezetlenül hagyott mű először 1627-ben jelent meg Bacon halála után. Ezt csupán csak 1685-ig tizenhárom újabb kiadás követett - köztük latin és francia fordításokkal –, ami azt jelenti, hogy a lordkancellár legolvasottabb munkájává vált.<sup>214</sup> Rawley jegyzetei alapján a mű célja az, hogy bemutassa a Salamon Háza elnevezésű tudományos társulatnak az emberiség javát szolgáló munkáját.<sup>215</sup> A jegyzetekből azt is megtudhatjuk, hogy Bacon a törvényekről és a legjobb államformáról is tervezte, hogy ír az *Új Atlantiszban*, de mivel ez később túl időigényes munkának tűnt, ezért inkább a sokkal fontosabb természetrajz elkészítéséhez látott hozzá. Vagyis minden bizonnyal a *Sylva Sylvarum* megírását részesítette előnyben a lordkancellár, és a tervezett politikai témájú fejtegetésekre már nem maradt ideje. A Rawley által írottak ellenére az olvasók mégis az ideális társadalom bemutatását vélték felfedezni a műben, és nem véletlenül szokás az *Új Atlantiszt* az utópiák közé sorolni, mivel a sziget politikai berendezkedésébe is – felületes – bepillantást nyerhetünk. Abból pedig, hogy egy fiktív sziget fiktív történetéről van szó, nem érdemes messzemenő következtetéseket levonnunk a mű komolyságára vonatkozólag, hiszen Bacon például egy egész kötetnyi filozófiai műgonddal megírt mítoszértelmezést is magáénak tudhat *De Sapientia Veterum* címmel.

A 18-19. században Bacon tudománnyal kapcsolatos írásaival foglalkoztak leginkább az értelmezők, és filozófiájának többi területe csak elvétve került a figyelem fókuszába. A huszadik századra azonban ez megváltozott: sorra jelentek meg Bacon életművének átfogó értelmezésére irányuló munkák, amelyek filozófiájának egyéb területeit is a tudományos fejtegetésekkel egyenrangúként kezelték. Ennek a folyamatnak volt az elindítója Howard B.

---

<sup>214</sup> Bacon 2008, 788. (jegyzetek)

<sup>215</sup> William Rawley szavaival: „ This fable my Lord devised, to the end that he might exhibit therein a model or description of a college instituted for the interpreting of nature and the producing of great and marvellous works for the benefit of men, under the name of Salamon's House, or the College of the Six Days' Works. And even so far his Lordship hath proceeded, as to finish that part. Certainly the model is more vast and high than can possibly be imitated in all things; notwithstanding most things therein are within men's power to effect.” – Bacon 2008, 785. (jegyzetek)

White *Peace among the Willows*<sup>216</sup> című munkája, amely végül az *Új Atlantisz* másodvirágzását hozta el. White, aki Leo Strauss tanítványa volt, A *politikai filozófia története* Baconról szóló fejezetét a következő gondolatokkal nyitja meg:

Francis Baconnak, Verulam bárójának, St. Albans vicomte-jának nem volt e világon semmi sem fontosabb vagy megértésre érdekesebb, mint a politikai filozófia fő kérdése, »a legjobb államnak avagy a közösség öntőformájának természete«. Pontosabban szólva, az emberi szellem és a dolgok természetének találkozásából adódó eredményt tartotta a legbecsesebbnek a világon. Ez a találkozás ténylegesen akkor jöhet majd létre, ha az emberi elmének sikerül legyőznie a természetet, s mintegy kikényszeríteni tőle a már-már legtökéletesebb emberi dolgot, azt a közösséget, melyet Bacon az *Új Atlantisz*-ban felvázolt. Jóllehet az *Új Atlantisz* Bacon legfontosabb politikai műve, jelentőségét csak akkor becsülhetjük fel méltóképpen, ha felismerjük, hogy szerzőjének szemében a politika sokkal többet jelentett, mint gondolni szokás.<sup>217</sup>

White Bacon titkos politikai tanítását, amelyet meggyőződése szerint az *Új Atlantisz* tartalmaz, a mű figyelmes, körültekintő elemzésével vélte feltárhatónak. Ennek az elemzésnek eredménye tehát a *Peace Among the Willows* című nagyhatású munkája, melyben az utópia kitüntetett szerepét egy hermeneutikai elvvel magyarázza. A mű ugyanis Bacon egyéb műveinek összefüggésébe állítva számos ellentmondást mutat föl. Mivel pedig okkal feltételezzük, hogy egy jó szerző nem bonyolódik ellentmondásokba, azokat fel kell tudnunk oldani valamilyen formában. White erre tesz tehát kísérletet művében. Elemzése során nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Bacon a végső okokat kizárólag az emberi alkotások tekintetében tartotta értelmezhetőnek, elsősorban tehát a politika területén. A tudománynak a politikával való összefonódása pedig annak tudható be, hogy Bacon az új találmányoktól – és azok jól felhasználásától - várta az emberi élet könnyebbé tételét, ami átfogó programjának egyik legfontosabb célkitűzése volt.

Bacon politikai tanítása White szerint két fő részre osztható fel: a tudomány előrehaladását biztosító ideiglenes tanításra, és már a technikai fejlődéssel is számoló „beteljesült” állapot sajátosságaira reflektáló végleges tanításra. Az átmenet időszakában eszerint mindenekelőtt a béke fenntartására kell törekedni, mivel viharosabb időkben

---

<sup>216</sup> White 1968.

<sup>217</sup> Strauss - Cropsey 1994, 502.

nehezebb megszervezni és megvalósítani az összehangolt, egységes munkát, amely elengedhetetlen feltétele a tudomány fejlődésének. Az ideiglenes tanításhoz sorolhatók még továbbá Baconnak az állam terjeszkedésére vonatkozó gondolatai is, melyekből egyfajta – már csak Anglia földrajzi elhelyezkedéséből is adódó - haditengerészeti imperializmust vél kiolvasni White, ami a tengerek uralmával együtt a kereskedelem előmozdítását, és a gazdasági haszon növelését célozza. Bacon politikája tehát alapvetően merkantilista szemléletet tükröz.

Ami az *Új Atlantiszban* kibontakozó végleges tanítást illeti, ott már a tudomány biztosítja Bensalem „racionális hedonizmusát” kielégítő javakat, melyeket az ideiglenes tanokban még a kereskedelem tett elérhetővé. A szigetet Salamon házának vezetői irányítják, akik nemcsak tudósok, hanem a politikai hatalom birtokosai is egyben. Ráadásul úgy tűnik, hogy még a vallás felett is hatalmuk van: ezt bizonyítja White szerint a sziget lakossága megtérésének története, melyben Salamon Házának egyik tudós tagja az, aki megítéli, mi számít csodának, és aki elsőként férhet hozzá a Biblia könyveihez Bensalem megtérésének történetében. White értelmezésében tehát a vallás is az állam és a tudomány érdekeinek szolgálatává fokozódik le Bacon utópiájában. Objektív mércék híján viszont sem a morálnak, sem pedig a politikának nincsen már követendő mintája - egyedül az ember alkotó tevékenysége alakítja a világot. A megnövekedett hatalom azonban egyre nagyobb felelősséggel is jár, ezért még fontosabbá válik az, hogy bölcs emberek töltsék be a hatalmi pozíciókat: Bensalem szigetén Salamon Házának tagjai határozzák meg például azt, hogy mely találmányok legyenek mindenki számára hozzáférhetők, és melyeket kell titokban tartani, elkerülendő, hogy a pusztítás eszközeivé válhassanak.

Jerry Weinberger,<sup>218</sup> White hermeneutikai alapelveiből kiindulva Bensalem lakosainak erényességét kérdőjelezi meg és a különböző eljárások, hivatalnokok állandó titkolózásának a mögöttes okait firtatja. Weinberger konklúziója az, hogy a mértéktelen emberi vágyakat sem a kereszténység, sem ami felváltja – a tudomány – nem tudja szabályozni. A tudás valóban hatalom, de az ember nem biztos, hogy kizárólag jó célok szolgálatába állítja majd, és ezt Bacon is tudta. Weinberger szerint a politikatudománynak azért kell rejtve maradnia, mert a

---

<sup>218</sup> Tanulságos megnéznünk, mely gondolkodókkal rokonítja a szerző Bacont az *Új Atlantiszhoz* írott bevezetője első oldalán: „Along with Machiavelli, Hobbes, and Descartes, Francis Bacon was one of the founders of modern thought. These founders coupled realistic politics with a new science of nature in order to transform the age-old view of mankind's place in the world. They argued that once the efforts of the human intellect were directed from traditional concerns to new ones—from contemplation to action, from the account of what men ought to do to what they actually want to do, and from metaphysics to the scientific method for examining natural causes—the harsh inconveniences of nature and political life would be relieved or overcome. No longer to be revered or endured, the worlds of nature and society would become the objects of human control.” Weinberger 1991, 7.

tudás növekedése egyre nagyobb veszélyt is jelent, és az ezzel járó felelősséget csak a legeltökéltebbek vállalhatják. Bacon tehát inkább kiélezi a tudomány, a morál és a politika modern kori problémáit az *Új Atlantiszban*, mintsem hogy feloldaná a nehézségeket.

Markku Peltonen arra hívja fel a figyelmet, hogy Bacon politikai témájú írásai – például az előző részben elemzett esszé – nem feltétlenül egyeztethetők össze a tudományos programjával.<sup>219</sup> A Bacont alapvetően modern gondolkodónak tartó értelmezők között egyre gyakrabban vetődik fel az a gondolat, hogy az állam nagysága és a tudomány kiteljesedése egy egységes program keretein belül valósulhat meg, amit az *Új Atlantisz* cselekménye is igazol. Peltonen határozottan cáfolja ezeket az értelmezéseket, mivel míg Bensalem szigetét a béke és a nyugalom jellemzi, „a királyságok és államok igazi nagyságáról” című esszében a harci szellem táplálása szolgálja a legjobban az állam felemelkedését. Bensalem történetében csak egy háborúról olvashatunk, de a szigetet akkoriban uraló Altabin király bölcs közbenjárásával az is vérontás nélkül fejeződött be. Peltonen egyúttal a lordkancellár életművének egységes értelmezésére irányuló törekvéseket is elveti, mivel Bacon sokszor egymásnak ellentmondó álláspontokat képvisel a politikai témájú írásaiban, ami arra utalhat, hogy mindig az aktuális célközönség meggyőzésére leginkább alkalmasnak tűnő módon fogalmazta meg véleményét; úgy tűnik tehát, hogy műveiben is aktívan használta a retorika eszközeit. E megfontolások tükrében jobban tesszük, ha külön-külön értelmezzük Bacon politikai és tudományos témájú írásait.

Stephen A. McKnight a lordkancellár műveit végigkísérő vallási motívumok feltárását tűzte ki céljául.<sup>220</sup> McKnight amellet érvel, hogy a spirituális megújulás csakúgy, mint a tudomány helyes művelése, az *instauratio* szerves részét képezik. Az *Új Atlantisz* pedig mintegy betetőződése ennek a programnak, ahol az igaz vallás és a tudomány egymást kiegészítve teljeseznek ki Salamon Házának munkájában. Hibásak tehát azok az értelmezések, amelyek Bacont materialista gondolkodónak tüntetik fel, aki az utópiában a tudomány hatalmával fosztja meg a vallást szentségétől, és rendeli alá a szekuláris állam céljainak. McKnight négy olyan motívumot emel ki Bacon műveiből, amelyek bizonyítják, hogy a vallás kiemelten fontos szerepet töltött be gondolkodásában. Az egyik ilyen elem a már többször is említett *instauratio* gondolata, a második az a meggyőződése, hogy az isteni providencia korszakában él, a harmadik a saját profetikus szerepébe vetett hite – abba, hogy hozzájárulhat az ember és az Isten valamint az ember és a természet közötti megbombolt harmónia visszaállításához –, a negyedik pedig a keresztény *caritas* és jámborság

---

<sup>219</sup> Peltonen 1992.

<sup>220</sup> McKnight 2006.

összekapcsolása. Mindezek fényében az ateista – vagy akár vallásellenes – Bacon-kép a felületes olvasatok és félreértelmezések eredménye lehet csupán.

A bemutatott értelmezések – a teljesség igénye nélkül – jól mutatják, hogy White munkája nyomán mely témák és problémák kerültek előtérbe a lordkancellár életművéből. A titkos politikai tanítás feltérképezésének programja egyrészt számos követőre talált, másrészt heves ellenreakciókat is kiváltottak az újszerű értelmezések. A kibontakozó viták előretörésével kaptak egyre fokozottabb figyelmet a különböző politikai témájú írások, valamint a morálfilozófia fejtegetések és a mítoszértelmezések is. A különböző diszciplínákhoz tartozó írásokat egyre többen próbálták meg egy gondolati összefüggésben értelmezni. Ezzel együtt pedig a Bacon filozófiáját végigkísérő vallási elemek, teológiai fejtegetések is a viták keresztútjába kerültek. Úgy tűnik tehát, hogy a lehető legtágabb horizontot kell átfognunk ahhoz, hogy megtaláljuk az *Új Atlantisz* helyét a baconi életműben.

Ha azonban csak önmagában próbáljuk meg értelmezni a művet, akkor sincs sokkal könnyebb dolgunk. A korabeli valóság és a fikció ugyanis egy komplex szimbólumrendszer elemeivel keveredik az utópiában. A történet egészen különleges idősíkon mozog; az eltévedt hajósok Bacon korában – Weinberger szerint 1612-ben<sup>221</sup> – sodródnak Bensalem szigete felé, ugyanakkor – mint azt később megtudhatjuk –, egy ősi, számunkra ismeretlen kultúra örökösei a szigetlakók, akik behatóan ismerik a hajósok által – és a mi általunk is – ismert történelmet. Ráadásul Platón Atlantisz-mítoszának egyes elemei – az eredetitől valamelyest eltérő módon elbeszélve és datálva – is beleolvadnak a történelmükbe, ami tovább bonyolítja a szálakat. Európa és Bensalem múltja tehát nem azonos, de találni köztük átfedéseket.<sup>222</sup>

Noha Bensalem történelme nyilvánvalóan fiktív, óhatatlanul felvetődik a kérdés: miért nem játszódik egészen egyszerűen inkább a jövőben az *Új Atlantisz*?<sup>223</sup> Baconnek valószínűleg alapos oka lehetett arra, hogy ebbe a komplex idősíkbba helyezze az utópiát. Salamon Házát – a szigeten működő tudós társaságot – 1900 évvel ezelőtt, azaz i. e. 288-ban hozta létre Solamona király, tehát ekkor kezdte meg a természet beható vizsgálatát Bensalem népe. Bacon ezzel nyilvánvalóan görbe tükröt mutat a korábbi századok – szerinte – terméketlen tudományának, és a történettel bemutatja azt, hogy hol tartanának a korában, ha az ő módszerének útmutatásai alapján tanulmányozták volna a természetet. Másrészt, Bensalem tudósainak nem volt szükségük sem Platón sem pedig Arisztotelész filozófiájára

---

<sup>221</sup> Weinberger 1991, 18.

<sup>222</sup> A szigetlakók azt állítják, hogy folyamatosan járvák a világot a tudomány szempontjából releváns eredmények kutatásának céljából. Mint azt a mű végén megtudjuk, Kolumbuszról például szobrot is készítettek.

<sup>223</sup> Erre már önmagában az is válasz lehet, hogy az utópiák jellemzően a 19-20. századtól kezdődően mozdulnak el időben, a 16-18. századi utópiák még a térben mozdultak el.

ahhoz, hogy igen magas szintre fejlesszék a tudományt. A művet ebből a szempontból tekinthetjük – a *Novum Organum* gondolatmeneteivel is összhangban – a filozófiai hagyomány implicit kritikájának is. Minthogy a *Novum Organum* látszólag Arisztotelész *Organon*-ját váltotta fel, ezért joggal feltételezhetjük, hogy az *Új Atlantisz* valamilyen formában Platón Atlantisz mítoszát hívatott újraírni: ezt a történetben található átfedések is igazolják. Atlantisz mítoszát a *Kritiász* és a *Timaios* című dialógusokból ismerhetjük. E szerint az istenek valaha felosztották a földet, melynek eredményeként Atlantisz Poszeidón fennhatósága alá került. Az ő uralma alatt nagy gazdagságban és erényben éltek itt az emberek, mígnem kapzsiságuk felülkerekedett és – többek között – Athén ellen is háborút indítottak. Zeus pedig látva nyomorúságukat, a történet végén összehívta az isteneket, hogy méltó büntetést mérjenek Atlantiszra, abból a célból, hogy újra mértéktartóvá váljanak az ott élők. A történet ezen a ponton félbeszakad, így a *Kritiász* alapján nem tudjuk, mi lett Atlantisz sorsa; a *Timaios* sorai szerint végül egy özönvíz süllyesztette el. Az *Új Atlantiszban* Bacon is egy önellátó, gazdag sziget történetét mutatja be, ami egyértelművé teszi, hogy valamilyen módon felhasználja Platón mítoszát, de a pontos célja ezzel nem magától értetődő. White szerint további hasonlóság, hogy mindkét történet befejezetlen, és ezért talán az is elképzelhető, hogy Bacon tudatosan hagyta lezáratlanul az *Új Atlantiszt*. Amellett érvel White, hogy a záró sorokban rejtőzhet a mítosz felülírása: Zeus Atlantisz pusztulását helyezi kilátásba a *Kritiász* végén, míg az *Új Atlantiszban* Salamon Házának egyik tagja arról beszél, hogy a társaság tagjai képesek megjósolni a természeti csapásokat és a pusztító járványokat, valamint a bajok megelőzésére is ellátják tanácsokkal Bensalem népét. Atlantisz pusztulását tehát Új Atlantisz – azaz Bensalem – elpusztíthatatlansága írja felül, Zeus szerepét pedig a tudós veszi át Bacon művében.<sup>224</sup>

Fontos továbbá azt is szem előtt tartani az elemzés során, hogy az *Új Atlantiszban* nincs olyan szó, amelynek valamilyen nyelven ne volna valós jelentése, és nincs olyan szimbólum, amelynek az antik hagyományokban, vagy a keresztény kultúrkörben ne volna értelme. Bensalem létező héber szavak kombinációjaként azt jelenti: „a béke fia”,<sup>225</sup> vagy egy másik példa lehet Renfusa, a szomszédos város, ami görögül „bárány-természetet” jelent.<sup>226</sup> A szimbólumokra példa a szövegben: a hajósok mielőtt kiköthetnének, egy tekercset kapnak, amin egy kereszt és kerubszárnyak vannak, a család ünnepén pedig a szőlő, a nap, és a hold

---

<sup>224</sup> Vö. White 1968, 116.

<sup>225</sup> Weinberger 1991, 46.

<sup>226</sup> White 1968, 144.



együttes jelenléte – White szerint – az egyiptomi Ozirisz mítoszaihoz kapcsolható,<sup>227</sup> de a szöveget persze Dionüszoszhoz is társíthatjuk. Egyesek szerint Bacon bizalmának szertefoszlása I. Jakab tudománypártoló attitűdjében is megfigyelhető a műben, mivel az *Új Atlantiszban* a – szinte láthatatlan – király szerepe teljesen háttérbe szorul a tudós nagysága és hatalma mögött.

Végül pedig arra is ki kell még térnünk, hogy a magyarországi fordításokból két szövegrész szinte jelöletlenül<sup>228</sup> kimaradt, amelyek kulcsfontosságúak lehetnek az értelmezés során.<sup>229</sup> Az egyik Bensalem megtérésének leírása, ami isteni csodának köszönhetően mehetett végbe, a másik pedig Joabinnal, a zsidó kereskedővel, való első találkozásról szól, amelyből többek közt azt is megtudhatjuk, hogy a zsidók szabadon gyakorolhatják vallásukat a szigeten, de emellett ők is elismerik Krisztust a Megváltójuknak. A következőkben természetesen majd ezekkel a szövegrészekkel is részletesebben foglalkozunk. Talán a sors iróniája az, hogy White pont Bensalem megtérésének történetéből vélte kiolvasni a tudomány győzelmét a vallás felett, mivel Salamon Házának egyik tagja az, aki megítéli a történetben – mielőtt a Biblia könyveihez hozzáférhet –, hogy a tengeren megjelenő fényoszlop egy hatalmas fénykereszttel a tetején csodának minősül.

Természetesen Sarkady János és Csatlós János ideológiailag szelektált fordítása sem volt előzmények nélkül: 1953-ban, egy évvel munkájuk közreadása előtt látott napvilágot egy magyar nyelvű válogatáskötet, amely Morus Tamás, Bacon, Hobbes és Locke szövegeiből tartalmazott szemelvényeket, valamint a munkásságukat röviden összefoglaló bevezető tanulmányokat.<sup>230</sup> A kötet két román filozófiatörténész munkája alapján készült, akik közül Constantin Ionescu Gulian volt az, aki Bacon életművének bemutatására vállalkozott. Ez a bevezető tanulmány – csakúgy, mint a kötet egésze – a marxista történetírás szellemében íródott, amit jól példáz többek közt az is, hogy Bacont az osztályuralomra törekvő polgárság képviselői közé sorolja a szerző. Gulian legnagyobb pozitívumként Bacon materializmusát értékeli, melyet leginkább Démokritoszéhoz hasonlít, miközben az elismerő szavak mellett azért szemére veti, hogy számos engedményt tett a teológiának. Ezt a kritikát viszont némileg tompítja az a ténymegállapítás, hogy a történelmi körülmények ekkor még nem is tették lehetővé a teológia hatalmától teljesen független természettudomány létrejöttét. Ezért aztán már önmagában az is üdvözlendő, hogy Bacon „kettős igazság” elmélete kizárta annak

---

<sup>227</sup> White 1968, 173-174.

<sup>228</sup> Három pontot találunk a kihagyott szöveg előtti utolsó mondatnak a végén, ami „sejteti” a kihagyást.

<sup>229</sup> Balázs Mihály: „Bacon Új Atlantiszának magyar fordításai ürügyén” című tanulmányában hívja fel a figyelmünket arra, hogy Sarkady János és Csatlós János *Új Atlantisz* fordításából több szövegrészlet is kimaradt, melyeket viszont a Kriterion kiadó által megjelentetett változat maradéktalanul tartalmaz - Balázs 2016. Ezért a továbbiakban ebből a kiadásból idézzük majd az *Új Atlantisz* szövegrészeit, Bodor András fordításában.

<sup>230</sup> Gulian – Banu 1953.

lehetőségét, hogy a vallás a gondolkodás minden területére beférközhessen. Gulian konkrétan is hivatkozik a Marx-Engels szerzőpárosnak *A szent család avagy a kritikai kritika kritikája Bruno Bauer és társai ellen* című művére, melyben amellett, hogy „az angol materializmus atyjának” nevezik Bacont, kiemelik azt is, hogy teista előítéleteiből adódóan valójában Hobbes volt az, aki rendszerbe tudta foglalni a még kissé kiforratlan jegyeket mutató materialista tanait.<sup>231</sup>

Érdekes lehet még kiemelni néhány gondolatot a szerzőnek az *Új Atlantiszt* bemutató elemzéséből. Gulian úgy vélekedik, hogy a mű cselekményében Bacon amellett, hogy az osztályelőjogok fenntartása mellett foglalt állást – és ezzel a kizsákmányoló osztály ideológiáját képviselte –, valamint a vallásnak is előkelő helyet biztosított, a tudósok legkedveltebb foglalatosságának mégiscsak a természet kutatását tette meg. Talán ezt az értelmezést próbálta megerősíteni azzal is, hogy a tanulmányt követő szemelvények közé egyáltalán nem válogatott be olyanokat, melyek Bacon vallásossága mellett szólnának, vagy pozitív színben tüntetnék fel a teológiát. Így a teológiával még teljességgel leszámolni képtelen „átmeneti gondolkodó képét” a marxista ideológiához igazította, és ezzel összhangban próbálta minél inkább háttérbe szorítani vélt hiányosságait. Az említett magyar nyelvű fordítás is ezt a szellemiséget képviseli tehát azzal, hogy kimaradt belőle a Bensalem lakosságának megtérését bemutató rész.

Az eddigiek alapján már jól látható, hogy mennyire komplex mű az *Új Atlantisz*, és milyen sokféle – akár egymásnak teljesen ellentmondó – értelmezése lehetséges plauzibilis érvekkel alátámasztva. A következőkben a szöveg legfontosabb részeit elemezzük, figyelembe véve eközben az értelmezők egyes javaslatait is, és a lehetséges párhuzamokat is megpróbáljuk felderíteni a többi művekben írottakkal. A disszertáció eredeti célkitűzését szem előtt tartva a vallással és a tudománnyal kapcsolatos gondolatmenetek összekapcsolására koncentrálunk majd, ezért a szimbólumok kimerítő feltérképezésére terjedelmi okokból nem vállalkozhatunk. Ha azonban egyes szimbólumok – vagy nevek – eredeti kontextusukban érvényes jelentése gyökeresen módosíthatja az értelmezést, akkor természetesen utalni fogunk erre.

A történet kezdete egy hajónapló bejegyzéshez hasonló: megtudjuk belőle, hogy az eredetileg Kína és Japán felé tartó hajósoknak nem kedvezett a széljárás, minek következtében elvesztették az útirányt, végül pedig „a világ mérhetetlen vizeinek pusztáján”<sup>232</sup> találták magukat, és az élelmük is fogytán volt. Végso kétségbeesésükben

<sup>231</sup> Vö. Marx - Engels 1958, 123–130.

<sup>232</sup> Bacon 1976, 37.

fohászkodni kezdtek, majd nagy szerencsájukra, pár nap múlva, egy szép város kikötőjébe sodorta őket a szél. Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy a hajózásnak szimbolikus jelentése van Bacon műveiben; az *Instauratio Magna* borítóján két hajót láthatunk, az egyik Héraklész oszlopai között készül áthaladni éppen, miközben a másik hajó vesztegel a vízen valahol a kép háttérében. A kép alatt pedig a következő mondat található: "Multi pertransibunt et augebitur scientia",<sup>233</sup> ami Dániel próféta jövendölése, és már a *Norgum Organum*-ban is találkozhattunk vele. Baconre igen nagy hatással volt Amerika felfedezése, és a földrajzi felfedezésekkel összhangban az intellektuális határokat is ki szeretne volna tágítani. Héraklész oszlopainak az ókorban valószínűleg a Gibraltári-szorost nevezték, ami a világ végpontját jelképezte.<sup>234</sup> Az előre tartó hajó az új alapokra helyezett tudományt szimbolizálja, a hátsó, veszteglő hajó pedig a fejlődésben megrekedt európai tudomány kiútatlanságát. Az *Új Atlantisz* hajósainak csodás megmenekülését is e szerint a szimbolika szerint értelmezhetjük: egy veszteglő hajó hirtelen jó irányba kezd el haladni, majd hamarosan eléri a szárazföldet. A hajósok kiszakadván a számukra addig otthonos európai kultúrából, most a baconi induktív módszeren alapuló tudomány eredményeit ismerhetik meg. Ezzel a konstrukcióval Bacon a tudományos nyelvezet követelményeitől függetlenül mutathatja be, hogy mennyire átható fejlődéshez vezethet el az új alapokra helyezett módszeres kutatás. A kötetlenebb irodalmi formával pedig talán olyan embereket is megszólíthatott, akik kevésbé voltak fogékonyak a *Novum Organum* gondolatvezetésére. Gondolatainak népszerűsítése pedig nyilvánvaló érdeke lehetett Baconnek, mivel a tervei megvalósításához remélt anyagi támogatást nem kapta meg végül I. Jakab királytól, ezért más potenciális támogatóktól várhatta csak a segítséget.

A szigetlakók először nem engedik meg a hajósoknak a partraszállást, amit egy pergamentekercsre írott szöveggel – óhéber, ógörög, latin és spanyol nyelven – tudatnak velük, ugyanakkor felajánlják segítségüket a hajó javításában, és a betegek ellátásában, amennyiben erre szükség lehet. Később, miután nyilatkoztak a hajósok arról, hogy keresztény vallásúak, és megesküdtek arra, hogy nem ontottak vért az elmúlt negyven napban, és nem kalózkodnak, engedélyezik nekik a partraszállást. Ezután az Idegenek Házába vezetik a hajósokat, ahol ellátják a betegeket, és ahol az ország szokásai szerint három napot kell eltölteniük. A hajósok pénzzel akarják meghálálni az őket fogadó hivatalnok vendégszeretetét, de az elutasítja ezt a gesztust, mivel feléjük azt a tisztviselőt, aki jutalmat fogad el, kétszer fizetett embernek nevezik. A hajósok úgy érzik csoda folytán kerültek a szigetre, és emberszerető,

---

<sup>233</sup> „Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány”

<sup>234</sup> Bacon 2001, 150. (jegyzetek)

keresztény népként jellemzik a helyieket. Meg is egyeznek abban, hogy az Idegenek Házában eltöltött három napra nagyon odafigyelnek a viselkedésükre, hátha megfigyelik őket, és ez alapján döntenek majd arról, hogy maradhatnak-e a későbbiekben a szigeten.

Ezután az Idegenek Házának elöljárója keresi meg őket, aki hivatásánál fogva keresztény pap, és tudatja velük, hogy hatheti ott-tartózkodást engedélyezett nekik az állam. Megtudjuk továbbá, hogy az Idegenek Háza nagyon gazdag, mivel harminchét év óta halmozza jövedelmeit, ugyanis ekkor járt utoljára idegen a szigeten. A pap tudatja velük, hogy jutányos áron megveszi tőlük az állam a magukkal hozott árukat, és csak arra az egy dologra hívja fel a figyelmüket, hogy engedély nélkül nem mehetnek egy karanna (másfél mérföld) távolságnál messzebb a város falaitól. A hajósok az elöljáró kegyes és atyai jóindulatának és az állam bőkezűségének és vendégszeretetének hatására úgy érzik, mintha az angyalok földjére érkeztek volna. Érdekes megfigyelni, hogy a hajósok nem furcsállják, hogy az Idegenek Házában kell három napot eltölteniük, mint ahogy azt sem, hogy csak bizonyos távolságra hagyhatják el a város falait. Úgy tűnik, hogy teljesen elvakították őket az új élmények, és egyetlen céljuk, hogy elnyerjék a helyiek bizalmát, és minél több ideig maradhassanak a szigeten. Másnap visszatér az elöljáró, és a szigetről átfogóan beszél kicsit, amiből kiderül, hogy tudatosan rejtőznek el a bensalemiektől az idegenek elől, de ők maguk behatóan ismerik a világ többi részét. Ez után a hajósokat ösztönzi arra, hogy kérdezzenek, akik élve a lehetőséggel Bensalem megtérésének körülményeiről érdeklődnek. A pap örömmel fogadta a kérdést. Az elbeszéléséből megtudhatjuk, hogy Krisztus mennybemenetele után húsz évvel, a szomszédos Renfusa népe egy nagy fényoszlopot pillantott meg a tengeren, aminek a tetején egy hatalmas fénykereszt csillogott. A város népe összegyűlt erre a csodálatos látványra, de egy bizonyos távolságon túl nem tudták megközelíteni az oszlopot. Salamon Házának egyik tagja – akit a szöveg itt bölcsnek nevez – véletlen szerencse folytán éppen az egyik hajón volt, és ő az egyetlen, aki imádkozni kezdett, hogy fedje fel Isten előttük a csoda jelentését. Mielőtt részletesen idéznénk a bölcs szavait, érdemes – kissé előreugorva a szövegben - felidézni Salamon Háza alapításának körülményeit. Ezt a nemes társaságot Solamona király hozta létre ezerkilencszáz évvel ezelőtt. A megalapításról a következő beszámolót olvashatjuk:

Véleményünk szerint a földön ez a legnemesebb alapítvány, mely valaha is létezett: világító lámpája ennek az országnak. A házat annak szentelték, hogy Isten munkáit és teremtményeit tanulmányozza és róluk elmélkedjék. [...] E házat azért alapította, hogy felkutassa és felfedezze minden dolog belső természetét, és

ezáltal azoknak létrehozásáért a teremtő Isten dicsőségét nagyobbá tehesse, az emberek pedig használatukkal nagyobb nyereségre tegyenek szert. Ezért adta neki a második, vagyis a *Hat Napi Munkálkodás Kollégiuma* nevet.<sup>235</sup>

Itt nyilvánvaló a párhuzam a Hat Napi Munkálkodás Kollégiuma és az *Instauratio Magna* hat napos teremtéstörténetet imitálni hivatott programja között, amely az embernek a természet feletti uralmát célozza meg visszaállítani. Az Isten munkáinak tanulmányozása pedig az első fejezetben felvázolt kettéválasztás nyomán a természetfilozófia legitim tárgykörébe tartozik. Lássuk hát a bölcs fohászatát, melyet azelőtt mondott, hogy a fényoszlopot megközelíthette volna:

»Isten, mennynek és földnek ura! Te különös kegyelmedből megengeded rendünk tagjainak, hogy megismerjék a te teremtő munkáidat, valamint a bennük lévő titkokat, hogy különbséget tegyenek – amennyire ember számára ez lehetséges – az isteni csodák, a természet, a művészi alkotások és a démonok szemfényvesztései meg mindenféle illúzió között. Ezért alázattal elismerem, és erről tanúságot teszek a nép előtt, hogy az, amit most szemünk előtt látunk, a te ujjad műve és igazi csoda. Mivel könyveinkből azt tanultuk, hogy te csak valamilyen isteni és fenséges cél érdekében teszel csodát – hiszen a Természet törvényei a te törvényeid is, és te azoktól csak valamilyen roppant fontos okból térsz el -, ezért mély alázattal esedezünk hozzád, tartsd meg számunkra ezt a különös jelt és nagy kegyelmeddel értesd meg jelentését, célját, hiszen azáltal, hogy elküldted hozzánk, már meg is ígérted ezt nekünk.«<sup>236</sup>

Ezután pedig a hajó, amelyben a bölcs ült, megindulhatott a fényoszlop felé, amikor pedig végül odaért, az oszlop hirtelen szétfoslott és egy kis cédrusbárka – vagy láda – maradt a helyén, amely nem lett nedves a víztől. Amikor közelebb ért a bölcs, a láda magától kinyílt és egy finom vászondarabba csomagolt könyvet és egy levelet talált benne. A könyvről a következőket tudhatjuk meg: „A könyv az Ó és az Új Testamentum összes kanonikus könyvét tartalmazta, azokat, amelyek nálatok is megvannak – mi ugyanis jól tudjuk, hogy az egyházak nálatok milyen könyveket fogadtak el. Ezeken kívül benne foglaltatott az Apokalipszis és az Új Testamentum néhány más könyve. Ezeket nem ugyanabban az időben írták, de ebben a

---

<sup>235</sup> Bacon 1976, 68-69.

<sup>236</sup> Bacon 1976, 53-54.

könyvben mégis benne voltak.”<sup>237</sup> A levél pedig Bertalan apostoltól származott, akinek dicsőséges látomása volt: egy angyal figyelmeztette, hogy a ládát bocsássa a tenger hullámaira. Bertalan apostol tanúságot tesz, hogy amelyik néphez eljut a láda, ahhoz ugyanazon a napon az Atyától és az Úr Jézus Krisztustól megérkezik az üdvözlése, a békesség és a jóakarát. A csodának pedig még egy további rendhagyó hozadéka is volt: „Akkoriban ugyanis ezen a földön a bennszülöttek mellett héberek, perzsák és indiaiak éltek, viszont a könyvet meg a levelet mindenik úgy olvasta, mintha saját nyelvén lett volna írva.”<sup>238</sup>

Az értelmezésekben általában igen nagy hangsúlyt kap Bensalem e csodás megtérése. White a következőképpen értelmezi Bensalem megtérését: „Kizárólag Bensalemben ismerik a Biblia könyveit, már mielőtt azokat megírták volna, és főképpen Bensalemben van az, hogy a természetfilozófusok hoznak ítéletet a csodák felett. Ebből következően emelkedik fel Bensalem, és teszi a Biblia könyveit valamint a csodákat egyaránt a rezsím szolgálivá.”<sup>239</sup> White itt két fontos pontra is felhívja a figyelmünket: egyrészt az Újtestamentum könyvei ekkor (Kr. u. 20) még szinte biztosan nem léteztek, ezért magyarázatra szorulhat, hogy Bensalem szigetén miért kapják meg korábban ezeket a könyveket, másrészt pedig miért a természetfilozófus – azaz Salamon Házának tagja – ítéli meg azt, hogy mi számít csodának, és egyáltalán hogyan lehet képes erre. Popelard szerint a bölcsset Isten választotta ki arra, hogy megkaphassa a kinyilatkoztatás igazságát. A bölcs nemcsak intellektuálisan, de morálisan is kiemelkedik a többi ember közül, ezért mehet végül csak ő a fényoszlop közelébe.<sup>240</sup> McKnight azzal az ellenvetéssel cáfolja White második érvét, hogy a bölcs csak felismeri a csodát, de nem tudja interpretálni azt isteni kinyilatkoztatás nélkül. Kitér továbbá arra is, hogy a láda (az angol szövegben *ark*), amely a Bibliát és a levelet tartalmazza, komplex, szimbolikus jelentéssel bír. Egyrészt felidézi a bárkát, amely megmentette Noét és családját az özönvíztől, másrészt a frigyládát – vagy szövetségládát –, amelyben azt a két kőtáblát őrizték, melyekre Mózes a Sínai-hegyen kinyilatkoztatott tízparancsolatot írta fel. McKnight értelmezésében a láda (*ark*) Bensalem kiválasztottságát szimbolizálja, mint ahogy a frigyláda a zsidó néppel kötött szövetség szakrális tárgya.<sup>241</sup> Travis DeCook szerint Bacon a reformáció *sola scriptura* elvének alkalmazhatósága elől gördíti el az akadályokat Bensalem csodálatos megtéréseinek körülményeivel. A kanonizációs problémák fel sem merülhetnek így, mivel a

---

<sup>237</sup> Bacon 1976, 54.

<sup>238</sup> Bacon 1976, 55.

<sup>239</sup> “It is only in Bensalem that books of the Bible are known before they are written, and it is chiefly in Bensalem that natural philosophers pass judgment on miracles. The result is to elevate Bensalem and make Biblical books and miracles alike the servants of the regime.” White 1968, 164.

<sup>240</sup> Vö. Popelard 2010, 158.

<sup>241</sup> Vö. McKnight 2006, 14-18.

szigetlakók hiánytalanul kapják meg a Bibliát, és a nyelvi félreértések, filológiai problémák lehetőségének is elébe megy Bacon azzal, hogy mindenki úgy olvashatja, mintha a saját nyelvén írták volna. DeCook szerint a csodával és Szent Bertalan levelével valamint a frigyládához köthető szimbolikával hitelesített Biblia önmagában teljes, ezért nincs szükség közvetítőre a megértéséhez. Azzal, hogy az emberek nem fecsérlik meddő teológiai vitákra az idejüket, teljes erőbedobással a tudomány művelésére koncentrálhatnak a szigeten. Bensalem megtérésének pillanatnyi műve tehát szabad teret biztosít a fejlődéshez szükséges hosszú tudományos munkának. DeCook amellet érvel, hogy Bacon a Biblia időtlen igazságát kívánta kifejezni azzal, hogy Bensalem népe számára még a megírása előtt hozzáférhetővé válik az Újtestamentum az *Új Atlantiszban*.<sup>242</sup>

A bemutatott értelmezések Bensalem különös megtérésének számos felvethető problémájára szolgálhatnak válaszul, azonban White érvei nyomán érdemes foglalkoznunk részletesebben is azzal, hogy miképpen lehetett képes a bölcs felismerni a csodát. Salamon Házának tagja szinte megismétli a *Confession of faith* természeti törvényekkel kapcsolatos gondolatát fohászában, miszerint Isten „csak roppant fontos okból” töri meg csodákkal a természet szabályszerű működését, ami ebben az esetben sem jelent mást, mint az üdvözlést. A szövegből megtudhatjuk, hogy könyveikből tanulták meg ezt Salamon házának tagjai, de vajon mely könyvek lehetnek ezek? Bensalem népe a megtérése előtt valószínűsíthetően még nem ismerhette a Bibliát, noha a történet következő részéből kiderül, hogy a teremtetéstörténetről Salamon Háza tagjainak már volt tudomásuk. Az előljárótól a következő részletek tudhatjuk meg: „örömökre szolgál, hogy igen kiváló királyunk a zsidóktól tanulta meg, miszerint Isten hat nap alatt teremtette ezt a világot és mindazt, ami benne van.”<sup>243</sup> Salamon Házának tehát már volt valamifajta Istenképe Bensalem csodálatos megtérése előtt is. Nyilvánvalóan ezt látszik igazolni az is, hogy Isten munkáinak és teremtményeinek tanulmányozását és a róluk való elmélkedést tűzték ki az alapítvány céljául, már *Kr. e.* 288-ban. A csoda meghatározása alapján azt gondolhatnánk, hogy a természet törvényeinek összességét ismernie kell a bölcsnek ahhoz, hogy teljes bizonyossággal tanúsítsa népe előtt azt, hogy Isten műve a tengeren megjelenő fényoszlop. Az azonban nem tűnik valószínűnek, hogy ilyen magas szintű ismeret birtokosai lettek volna Salamon Házának tagjai a csodás megtéréskor. Ekkor ugyanis mindössze 308 éve foglalkoznak a természet kutatásával, és még az elbeszélés időpontjában, 1612-ben, sem jutottak el az emberi tudás határáig. Ebből viszont még nincs okunk azt feltételezni, hogy valamifajta manipulációról volna szó a műnek ezen a

---

<sup>242</sup> DeCook 2008.

<sup>243</sup> Bacon 1976, 68.

pontján, vagy rejtett üzenetet közvetít Bacon az esetleges ellentmondásokkal. Véleményem szerint lehetséges a csoda felismerésének következetes magyarázata, ha lemondunk a problémának a tudományos vizsgálódások igényeit is vélhetően kielégítő feloldásáról – ami egy irodalmi mű fiktív történetének elemzésekor talán megengedhető lehet.

Amikor a bölcs felismeri, hogy éppen isteni csoda az, amit észlel, már valamennyire jártas lehetett a természet kutatásában, és arról is tudhatott, hogy Isten teremtette a világot. Mire is következtethetünk mindebből? Amikor a bölcs észrevette a tengeren lévő fényoszlopot, és megállapította, hogy nem képes tovább haladni, olyasféle jelenséget tapasztalhatott meg, amire nem tudott magyarázatot adni, és amit ő maga nem volna képes létrehozni. Valami sokkal nagyobb hatalom művével találkozott, mint amit addig tapasztalhatott. A csodának két eleme is volt: egy rendhagyó jelenség – fényoszlop a tenger közepén keresztül a tetején – és ezzel egy időben a saját és a többiek mozdulatlansága. Ez egyszerre két megmagyarázhatatlan tényező, amelyeket ha összekapcsol a bölcs kezdetleges istenképével, könnyedén juthat arra a következtetésre, hogy éppen a Teremtő művével van dolga. A zsidóktól hallott információk alapján pedig könnyen lehet, hogy már várta Bensalem népe, hogy Isten nekik is kinyilatkoztassa magát. A *Novum Organum* tehetségek egyenlőségéről szóló gondolatával szemben pedig – mint azt majd bővebben is látni fogjuk – az *Új Atlantiszban* Salamon Háza hierarchikus felépítésű alapítvány, ezért akár az egyik legkiválóbb tagjuk is lehetett az, aki a csodát felismerte. McKnight kiemelése pedig minden bizonnyal igaz: a bölcs csak felismeri a csodát, de nem tudja azt interpretálni anélkül, hogy Isten feloldaná a fényoszlop megközelíthetlenségének csodáját. White szerint az *Új Atlantiszban* a csoda csak akkor válik elfogadottá, amikor a tudós azt igaznak nyilvánítja, ebből jut arra a következtetésre, hogy a természetfilozófiának hatalma van a teológia felett. White azonban nem számol azzal, hogy Salamon Házának már volt valamifajta ismerete Istenről, amikor a csodát a bölcs felismerte.<sup>244</sup> Mindezek fényében nincs okunk azt gondolni, hogy a műnek ez a része a természetfilozófia kizárólagos uralmára szolgálna bizonyítékkul. DeCook tanulmánya pedig könnyen lehet, hogy Bacon valódi szándékát tárja fel Bensalem megtérése különös körülményeinek magyarázatával. A vallási egységről írott esszében a lordkancellár hosszasan sorolja a hitviták és a vallás erőszakos terjesztésének rendkívül káros

---

<sup>244</sup> “Was the science of Solomon's House already perfect at the time of the miracle? It is very difficult to tell, but ultimately it does not matter. The natural philosopher's ability to distinguish miracles from works of nature depends on the completeness of his knowledge of nature. Therefore every miracle can either be explained as a work of nature or it can be dismissed, while unexplained, on the ground that we do not yet know enough about nature. In the latter case, science has always the old hedge: someday we shall be able to explain it.” White 1968, 160.



hatásait, és amellezt érvel, hogy el kell választani a vallás lényegbevágó tételeit attól, ami már nem tiszta hit, hanem pusztá vélemény. Bensalem jelentése pedig, ne feledjük: „a béke fia”, a békének pedig elengedhetetlen feltétele a vallási béke. Ugyanakkor azt nem tudhatjuk meg, hogy mi a papok feladata a szigeten, és miért van rájuk egyáltalán szükség, ha a különböző nyelvekre lefordított Bibliát – vagyis szövegszerűen: amit úgy olvastak „mintha a saját nyelvükön lett volna írva” - meg is értik az olvasói. Emellett pedig a rejtélyes könyv azonosítása sem lehetséges kizárólag az előljáró által elmondottakból. Bacon összességében túl nagy teret ad a feltételezéseknek és túl kevés okot a bizonyosságra, így inkább a mű egészének kontextusában próbáljuk meg majd elhelyezni a csodás megtérés jelentőségét és jelentését, mintsem önmagában ebből a részből merítenénk az értelmezés kulcsát.

Miután az előljáró beszámolt Bensalem megtérésének történetéről, másnap ismét meglátogatta a hajósokat, akik az ország rejtőzködésének okát firtatták. A pap egy hosszabb történelmi elbeszélésbe kezd, melyből kiderül, hogy háromezer évvel azelőtt nagyon fejlett volt a világ hajózása, és akkoriban az összes nép hajója eljutott a szigetre. A továbbiakban arról beszél, hogy Atlantisz egyik államával háborúba keveredtek, ami Altabin királyuk könyörületességének és igazságosságának hála vérontás nélkül végződött. A háború kapcsán Platónra is utal az előljáró: „Valószínűleg az előbbi (az Európába irányuló) hadjáratról a ti neves szerzőtök megtudott valamit attól az egyiptomi paptól, akinek a nevét idézi.”<sup>245</sup> Platón Atlantiszt tehát a nemrég felfedezett Amerikával azonosítja Bacon. Ezt követően megtudhatjuk, hogy Atlantisz szinte teljesen elpusztult egy özönvíz következtében, és csak az erdők és hegyek egyes lakói éltek túl a katasztrófát. Atlantisszal ezután megszakadt a kereskedelem, mivel csak vad és nyers emberek maradtak ott, akik nem ismerték sem az írást sem pedig a művészetet. Ugyanakkor a későbbiekben a világ többi részén lehanyatlott a hajózás, ezért csak elvétve érkeztek idegenek a szigetre. Solamona király uralkodásának köszönhetően, aki teljes erejével a nép boldogságát szolgálta, az ország önálló lett. A bölcs király belátta, hogy külső befolyásra csak rosszabbodhat az ország állapota, ezért megtiltotta az idegenek belépését Bensalem szigetére. Ezzel együtt az is közrejátszott a törvény meghozatalában, hogy „félt az újításoktól és az erkölcsök keveredésétől.”<sup>246</sup> A későbbiekben megtudhatjuk, hogy Solamona király valamelyest enyhített a szigorú törvényén, és úgy határozott, hogy ha a külföldiek közül valaki maradni szeretne a szigeten, annak az állam nagyon jó feltételeket biztosít a letelepedéshez, ha pedig inkább hazamenne, akkor ebben nem gátolják. Erre a törvényre azért volt szükség, hogy ne akarjanak az idegenek visszatérni

---

<sup>245</sup> Bacon 1976, 61.

<sup>246</sup> Bacon 1976, 66.

hazájukba, mivel így kifecseghetnék a sziget titkait. A törvény annyira kedvezőnek bizonyult, hogy mindössze tizenhárom ember akart valaha is visszatérni az érvénybe lépése óta. Az előljáró ezután mutatja be Salamon Házának alapítását, aminek körülményeivel már kimerítően foglalkoztunk az előbbieken. Solamona – az alapító – neve a bibliai Salamon királyra utal, akinek egy európaiak számára ismeretlen természettudományi műve is megvan a szigetlakóknak. Salamon király a Bibliában arról nevezetes, hogy bölcsességet kért Istentől azért, hogy jó uralkodóvá válhasson, az Úrnak pedig olyannyira tetszett ez a kérés, hogy gazdagságot és dicsőséget is adott mellé. Salamon korában béke volt, és a tudományok, a művészetek, valamint a hajózás is fejlődésnek indult, továbbá az ő nevéhez fűződik annak a templomnak is a felépítése, ahol a frigyládát őrizték.

Bacon sokszor hivatkozik Salamon királyra, aminek oka valószínűleg az lehet, hogy benne látta azt a fajta bölcsességet, amely szerinte leginkább illik a királyhoz. Az ismeretlen természettudományi mű kiemelése pedig egyértelművé teszi, hogy a tudományok művelése is része ennek a bölcsességnek. A következő szövegrészből megtudhatjuk, hogy a király csak tizenkét évente engedélyezi a külföldre hajózást, és mindösszesen csak két hajónak. Az utazások célja az, hogy a tudományokról, a művészetekről és a találmányokról tudósítsanak az erre a feladatra kiválasztottak. Salamon Házának tagjai az utazások során nem fedhetik fel kilétüket és céljaikat az idegenek előtt. A *Novum Organum* gondolataira emlékeztetőek az alábbi sorok a szövegben: „Láthatjátok tehát, hogy mi a kapcsolatokat nem aranyért, ezüstért vagy ékszerért, sem nem selyemért vagy fűszerekért és más drága árukért szerveztük meg, hanem csak Isten első teremtményéért, ti. a világosságért, amely a világ minden részében előtör és folyton növekedik.”<sup>247</sup> A fény metaforikával teszi egyértelművé Bacon a módszertani műben is, hogy a közvetlen hasznot hozó kísérletek helyett az igazi okok és axiómák keresésének kell az elsődleges célnak lennie. Popelard<sup>248</sup> ennek a szövegrésznek a kapcsán hívja fel a figyelmünket arra, hogy mennyire erős a kontraszt az európai hajósok és Bensalem lakosságának szemlélete között. Míg a bensalemie kizárólag tudományos fejlődésük céljából hajóznak – aminek, mint láthattuk, szimbolikus jelentősége van Baconnál – addig a vendégeskedő hajósok kereskedők, akik a haszon reményében utaznak idegen országokba. Kereskedő szellemiségüket a szigeten sem vetkőzik le; a velük hozott arannyal akarják rendre megvásárolni a helyiek jóindulatát, és a sorozatos elutasítások ellenére is újból ezzel próbálkoznak. Az érkezésük után egyből a portékájukat ajánlják cserébe a bensalemiek segítségéért, amit a helyiek végül csak azért vesznek meg, hogy ezzel is segítsék a hajósokat.

---

<sup>247</sup> Bacon 1976, 70.

<sup>248</sup> Popelard 2010, 183-188.

Gazdagságukat pedig nem a kereskedelemmel, és nem is a többi ország leigázásával, hanem a tudománnyal alapozták meg a szigetlakók. Bacon a hajósok viselkedésével görbe tükröt tart az Európán eluralkodni látszó anyagi szemléletnek Popelard szerint. Térjünk hát vissza a szöveghez! Az előjáró azzal távozott, hogy fontolják meg a hajósok, mennyi tartózkodási időt kérjenek az államtól. Miután elterjedt a híre annak, hogy az állam anyagi lehetőségeket nyújt azoknak, akik a szigeten maradnának, a hajósok egy része egyből az előjáróhoz akart rohanni s helyet kérni maguknak. Csak nagy erőfeszítések árán sikerült újra összefogni mindenkit, hogy majd együttesen hozzák meg a döntést.

Az előjáró beszéde után megtudhatjuk, hogy a hajósok közül két embert az a megtiszteltetés ért, hogy meghívták őket a család ünnepére. Erről az ünnepről a következőket tudhatjuk meg: „Ennek az ünnepnek a megtartása a természet törvényén alapszik és olyan kegyeletes és tiszteletre méltó szokás, amely kétségkívül arról tanúskodik, hogy ez a nép minden jó tulajdonsággal bőven meg van áldva. Az ünnep lényege ez: Az ország törvénye szerint bárki megülheti, ha megérte, hogy saját testéből harminc leszármazottat tarthasson számon, és ezek valamennyien betöltötték a harmadik életévüket. Az ünnepet az állam költségén rendezik meg.”<sup>249</sup> Az ünnep során a családátya, akit tirszánnak<sup>250</sup> neveznek, két napra hatalmat kap arra, hogy a családon belüli konfliktusokat elrendezze, és azokat a családtagokat megfeddje, akik gyalázatos életet élnek, vagy megsegítse azokat, akiknek szükségük van erre. A két nap alatt egy előjáró is jelen van a család ünnepén, aki tekintélyével megerősíti a családfő akaratának súlyát, és ha az egyes családtagok szembeszegülnének a tirszán döntéseivel, ő kezkesedik a végrehajtásukról. Egy hírnök képviseli az ünnepségen a királyt, aki egy okiratot nyújt át a családatyának, ami az „adományozott jövedelmeket, számos kiváltságot, mentességet, megtisztelő kitüntetést tartalmaz.”<sup>251</sup> Az okiratban hitelezőnek szólítja a családátya a király, amely címzést csak ebben az egy esetben használja. Ennek az oka a következő: „a király senkinek sem lehet adója, hacsak nem alattvalóinak szaporítása miatt.”<sup>252</sup> Egy hosszú ceremónia leírását olvashatjuk ezután, amelynek meghatározott rendje van, és amelyet teljes részletességgel nem idézhetünk fel, de az értelmezés szempontjából fontos elemeket kiemeljük. A tirszán átveszi az okmányt a hírnöktől, amit a jelenlévők „boldogok Bensalem népei” felkiáltása kísér. Majd egy aranyból készült szőlőfürtöt vesz át a családfő a hírnöktől, amelynek attól függően van a csúcán egy „kis nap”, vagy egy „növekvő félhold” elhelyezve, hogy a családban a férfiak

---

<sup>249</sup> Bacon 1976, 72.

<sup>250</sup> A szó perzsa nyelven azt jelenti: „félénk” – Bacon 1991, 61. (lábjegyzet)

<sup>251</sup> Bacon 1976, 74.

<sup>252</sup> Bacon 1976, 75.

vagy a nők vannak-e többségben. Ezután a családfő kiválaszt egyet fiai közül, akinek utána vele kell laknia, ő lesz ugyanis a „Szőlő Fia”. A tirszán később elvonul, majd visszatér a lakomára, ahol egyedül ül a mennyezet alatt, és gyermekei közül csak akkor ülhet valaki a közelében, ha az Salamon Házának tagja. A lakoma végén pedig himnusz énekelnek, amelynek „tárgya mindig Ádám, Noé és Ábrahám dicsérete. Az első kettő az egész emberi nem, a harmadik a hívő emberek atyja. Az ünnepség mindig Megváltónk születéséért mondott hálaadással ér véget, akiben az egész világ szülöttei elnyerték az áldást.”<sup>253</sup> A lakoma végeztével a tirszán külön magához szólítja a családtagokat, és egyenként megáldja őket. Akik erényük révén kiemelkednek, azokat külön is megáldja, és átad nekik egy kalász alakú ékszert is. Ezután pedig már csak zene, tánc és egyéb mulatságok következnek.

Mit is jelentsen ez a különleges ceremónia? Egyfajta termékenységünnepnek tűnik a család ünnepe, ahol a természet termékenysége azonosul az emberi termékenységgel, s melynek keretében a harminccal több utóddal büszkélkedő családfőt ünneplik a családtagok. A leírásból talán az a legérdekesebb, hogy a családfő állami hatalommal támogatott jogköröket kap az ünnepség két napjára azért, hogy az egyes családtagok felett ítélkezhesen. A természet törvényétől elrendelt ünnepként jellemzi a család ünnepét a szöveg, de mit is értsünk ezen? A tirszán a király támogatása nélkül nem volna képes maradéktalanul érvényesíteni akaratát, így valójában nem a természet törvénye az, ami lehetővé teszi, hogy ítélkezzen a család ügyes-bajos ügyeiben, hanem az állam törvényei.<sup>254</sup> A család ünnepének állami támogatása pedig arra utal, hogy talán Bensalem népessége fogyóban van, ezért különböző adományokkal és a hatalmi jogkör időszakos biztosításával ösztönzik a családfőt arra, hogy minél több leszármazottja legyen. Ebből arra következtethetünk, hogy a tudomány nem kínál megoldást a terméketlenségre, és ezért az állam a család hagyományos intézményére támaszkodva – és nem a fejlett tudomány eszközeivel – próbálja megoldani a népesedési problémát. A tirszán hatalmi jogköréről viszont nem tudhatjuk, hogy meddig terjedhet ki, és mi a teendő akkor, ha az egyes döntések ellenkeznek az állam törvényeivel. Tovább bonyolítja a szálakat, hogy Salamon Házának tagjai élvezhetik egyedül azt a privilégiumot, hogy a családfővel lehessenek az ünnepség egy adott pontján. A király, a tirszán, és Salamon Házának hatalma – abban az esetben, ha a tirszán fia egyben Salamon Házának tagja is – keveredik a család ünnepén, és nem tudhatjuk, hogy valójában melyik milyen funkciót tölt be, és hogyan határozódik meg a többihez képest. További érdekessége az ünnepnek, hogy különböző – keresztény és pogány – vallási elemek sajátosan ötvöződnek

---

<sup>253</sup> Bacon 1976, 76.

<sup>254</sup> A család ünnepének politikai összefüggéseiről ld. Smith 2008.

a ceremónia részleteiben: Ádámot, Noét, Ábrahámot és Krisztust dicsőítik himnuszukban a résztvevők, de emellett a szőlőfűrt, a nap és a hold is megjelenik a ceremónia szimbólumai között. A „természet törvényétől elrendelt ünnep” sem politikailag sem pedig vallásilag nem mutat egységes képet. Azt is érdemes kiemelni, hogy míg az *Esszé*ben a házasság és a család csupán másodlagos fontosságúak a közösségnek szentelt élet mögött, az *Új Atlantisz* e részében mégis kiemelt szerepük van.

Az ünnepség után találkoznak a hajósok Joabinnal, a zsidó kereskedővel, akiről azt tudhatjuk meg, hogy igen mély gondolkodású és nagyon járatos Bensalem népének törvényeiben és szokásaiban. Joabin a házasságról és az erkölcsről beszél részletesebben. Mondandójából kiderül, hogy a bensalemiek rendkívül erkölcsös és mindenfajta büntől mentes emberek, ezért egyenesen a „világ szüzének” nevezi népét. Az európaiak szemére veti, hogy nem veszik kellően komolyan a házasság kötelékét, és megtűrik maguk közt a prostitúciót. Joabin szavaiból kiderül, hogy Bensalembe nincs helye a természetellenes kéjelgésnek, és csakis tiszta, igaz barátságok köttetnek a szigeten. A törvényeikről megtudhatjuk, hogy tiltják a többnejűséget, és a szülők bejegyzése nélkül kötött házasságok esetén a gyermekeket megfosztják örökségük kétharmad részétől. Joabin hivatkozik egy könyvre,<sup>255</sup> amelyben azt olvasta, hogy a házasságkötésre készülőknél megnézhetik egymást meztelenül a házasság előtt, amit a helyiek szintén nem helyeselnek, mivel gyalázatosnak tartják, ha valakit ilyen bizalmas ismeretség után esetleg visszautasítanak. Egy ehhez hasonló szokást azonban mégis elfogadnak a szigeten: „Ellenben, a férfiak és a nők sok rejtett hiányossága miatt, amelyek később a házasságot boldogtalanná tehetnék, egy sokkal illedelmesebb szokás terjedt el náluk: minden város közelében van két fürdőhely, amelyeket Ádám- és Éva-fürdőjének hívnak. Itt meg van engedve, hogy a férfi egyik barátja, és ugyanúgy a nő egyik barátnője külön megnézzék őket a fürdőben mosakodás közben.”<sup>256</sup> Weinberger hívja fel arra a figyelmünket, hogy Joabin – aki tehát az erkölcsökről, a házasságról, valamint Ádám és Éva fürdőjéről beszél – minden bizonnyal a bibliai Joáb névrokona,<sup>257</sup> aki Dávid katonai vezetője volt, és aki cinkostársává vált a bűnös királynak. Dávid bűne az volt, hogy egy meztelenül fürdőző asszonyt látva nem bírta a kísértéssel; majd miután megtudta, hogy teherbe esett az asszony, a szégyentől félve megparancsolta Joábnak, hogy olyan helyre állítsa Uriást – az asszony férjét – a csatában, ahol biztosan életét veszti. Joáb végrehajtotta Dávid parancsát, aki ezután feleségül vette Bethsabét. Minden bizonnyal

---

<sup>255</sup> Ez valószínűleg Thomas More *Utópia*, vagy Platón *Törvények* című műve lehetett.

<sup>256</sup> Bacon 1976, 83.

<sup>257</sup> Weinberger 1991, 21.

helyesen tárja fel Weinberger a párhuzamot, hiszen Joabin – Dávid cinkostársának névrokona – az, aki beszámol arról a szokásról, amely engedélyezi, hogy a házasodni készülő felek egyik barátja megnézze a meztelenül fürdőző jövőbeli házastársat.

Mit akar ezzel üzeni Bacon? Bensalem szigete valóban olyan erkölcsi magasságokban jár, hogy képessé váltak megszüntetni a bűnös testi vágyakat? Vagy éppenséggel azt kell gondolnunk, hogy Bacon a névválasztással sejteti velünk, hogy Joabin nem mond maradéktalanul igazat Bensalem népének erkölcséről? A beszédét Joabin váratlanul megszakítja, mivel azt a hírt kapja, hogy Salamon Háza atyáinak egyike két napon belül a városba érkezik, ezért nem tudhatunk meg többet Bensalem szokásairól. Joabin félbeszakadt beszéde mindenesetre több okból sem maradéktalanul megnyugtató. Nem tudjuk meg például a házasodni készülő fürdőző párokra vonatkozólag, hogy mégis milyen rejtett hiányosságokat kellene megfigyelni? Ha csak a másik fél termékenységéről győződniek meg, akkor miért nem a magas fejlettségi szinten álló orvostudomány eszközeihez fordulnak? Ahogyan az sem világos, hogy egy meghíúsuló házasság után miért kevésbé kényelmetlen, ha nem maga a tervezett házastárs, hanem egy barátja látja a másik felet. Bensalem lakosai a következő érveléssel vetik el a prostitúciót: „mert a tiltott vágy olyan, mint a kemence: ha lángját egyszer elfojtod, azonnal elalszik, ha azonban valami nyílást kap, akkor még jobban fellángol.”<sup>258</sup> Miért gondoljuk azt, hogy Bensalem mentes a bűnös vágyaktól, ha a szokásuk leírása alapján, leginkább arra tudunk következtetni, hogy a barátnak azt kell megfigyelnie, vajon elégedett lesz-e választottja testi adottságaival a házasodni kívánó fél. Bensalem lakosai a leírtak alapján nem mentesek a szexuális vágytól, amiből kiindulva arra következtethetünk, hogy vagy megtanulták teljességgel szublimálni a vágyaikat, és azért ennyire tiszták az erkölcsük, vagy Joabin egész egyszerűen elhallgat bizonyos dolgokat. Ráadásul a család ünnepének leírásakor a tirszán a „henye és romlott életet élőket”, és azokat feddi meg, akiket valami bűn terhel, ebből pedig arra következtethetünk, hogy mégsem érték el – vagy közelítették meg – a morális tökéletesség szintjét a szigetlakók. Miért pont a szexuális vágy lenne az, ami nem vezethet bűnhöz Bensalem szigetén? Joabin beszéde legalább annyi kételyt hagy maga után, mint amennyit a család ünnepének leírása.

A következő részben megérkezik a városba Salamon Házának egyik tagja, amihez hasonló már tizenkét éve nem fordult elő. Bevonulását a következőképpen írja le a szöveg: „A megállapított napon bevonult az atya. Középtermetű és korú, jó megjelenésű, könyörületes arcú férfiú volt.”<sup>259</sup> A szöveg innentől következetesen atyaként említi a tudós

---

<sup>258</sup> Bacon 1976, 81.

<sup>259</sup> Bacon 1976, 84.

társaság jelenlévő tagját. Egy kerek nélküli trónuson hozták az atyát, amelyet gyaloghintó módjára két ló húzott. Nagyon fényűző a bevonulás, az atya körül szinte minden aranyból, selyemből, vagy egyéb nemes anyagból készült a leírás szerint. A trónus előtt közvetlenül két férfi haladt, az egyik keresztet, a másik pásztorbotot vitt a kezében. A narrátor a következő leírást adja a népről: „és nem hiszem, hogy lett volna hadsereg, amely szebben állt volna csatasorban, mint ahogy a nép állt akkor a piacokon. Még az ablakokban is illedelmesen álltak a nézők, mintha mindeniket a maga helyére rendelték volna”<sup>260</sup> Az ünnepség végeztével Joabin azt a jó hírt közölte a hajósokkal, hogy mindegyiküket fogadja az atya és áldásban részesíti őket, valamint egyikükkel, akit kiválasztanak, külön is beszél majd. A szöveg narrátora lett végül a kiválasztott, aki abban a dicsőségben részesülhetett, hogy az atya egyedül őt fogadta. Beszédét a következőképpen kezdte: „Isten áldása legyen rajtad, fiam, neked adom a legértékesebb ékszeremet, mert vonakodás nélkül feltárom előtted Isten és az emberek szeretetéért Salamon Házának igazi mivoltát.»”<sup>261</sup> Ezután pedig a társulat céljainak, felhasznált készségeinek és eszközeinek, valamint a felépítésének, rendszabályainak és szertartásainak ismertetésébe kezdett.

Mielőtt azonban az elemzést tovább folytatnánk, érdemes részletesebben megvizsgálni az ünnepség körülményeit. A pompa, a nép tisztelete az atya felé, a méltóságteljes bevonulás mind azt a benyomást keltik, mintha a király érkezett volna meg a városba. Noha a királyról már tett említést a szöveg, mégis olyan érzésünk lehet, mintha Salamon Házának tagjai uralkodnának Bensalem népe felett. Miért egyedül érkezik az atya, hisz tudvalevő, hogy többen vannak az alapítványban, és egyáltalán miért hívják a szövegben innentől atyának? Popelard megjegyzi, hogy I. Erzsébet királynő a történeti leírások szerint előszeretettel nevezte magát az alattvalók és hívek anyjának, I. Jakab pedig a családfőéhez hasonlította a király szerepét; mint az emberek „politikai apja”.<sup>262</sup> McKnight pedig azt emeli ki, hogy a pásztorbot és a kereszt a trónus előtti két ember kezében, valamint az atya viselkedése, ahogyan jobbát felemelve megáldja a népet, együttesen azt a benyomást keltik, mintha egy egyházi személy érkezett volna a városba.<sup>263</sup> Milyen hatalom birtokosa hát az atya? Ő Bensalem valódi királya? Egyházi vezető? Esetleg mindez egyben? Egyértelmű választ nem kapunk a szövegből ezekre a kérdésekre, de a leírásból mindenképpen kiderül, hogy Salamon Háza sokkal több, mint egy tudományos társulat.

---

<sup>260</sup> Bacon 1976, 85.

<sup>261</sup> Bacon 1976, 86.

<sup>262</sup> Popelard 2010, 163.

<sup>263</sup> McKnight 2006, 24.

Salamon Házának célját a következőképpen határozza meg az atya: „Alapítványunk célja az okok és a dolgok mozgásának és a természet belső tulajdonságainak megismerése, valamint az emberi hatalom határainak kiszélesítése, hogy minden lehető dolgot véghezviessünk.”<sup>264</sup> Ez a meghatározás tulajdonképpen megegyezik a *Novum Organum* célkitűzésével és retorikájával. Az okok – s elsősorban a formális okok – ismerete az, ami a tudomány legmagasabb fokát jelenti a módszertani műben. Az lehet a benyomásunk, hogy míg a *Novum Organum* a tudományos vizsgálódás alapelveit fekteti le, az *Új Atlantisz*ban már egy előrehaladott állapot eredményeit ismerhetjük meg. Noha a módszertani fejtegetések elmaradnak, kétségtelen, hogy a baconi induktív alapú kutatással jutottak el ilyen magas fejlettségi szintre Salamon Házának tudósai. Chantal Jaquet a két mű kapcsolatát firtatva azt a kérdést veti fel, hogy miért nincs szó még érintőlegesen sem az *idolumokról* ebben a műben.<sup>265</sup> Ugyan a színház és a társas tér *idolumaitól* függetlenítik magukat a szigetlakók azzal, hogy nem igazán érintkeznek idegenekkel, a törzs *idolumaitól* azonban mégsem vélhetjük azt, hogy teljességgel megszabadultak. Jaquet konklúziója az, hogy az *Új Atlantisz* nem írja felül a *Novum Organum* első könyvének *pars destruens* részét, csupán ebben a műben a *pars construens* egyedüli útját járja végig Bacon. A természet értelmezése végzi el önmagában az *expurgatio* feladatát, melynek során az igaz ideák fokozatosan hatástalanítják az *idolumokat*. A szüntelenül felbukkanó hibákkal szemben tehát a legjobb megelőzést az új találmányok – és ezzel összhangban – az új alapokon felépülő tudás jelentik.

A szöveghez visszatérve: a következőkben Salamon Házának készségeit és eszközeit ismerteti részletesen az atya. Bacon láthatólag igen szabadon használja a képzeletét az egyes találmányok és a társaság tevékenységének leírása során, amire a *Novum Organum*-ban nem volt lehetősége. A teljesség igénye nélkül Salamon Háza a következőkkel foglalkozik: új fémek létrehozása, állatok boncolása, állatfajok keresztezése, különböző fajta üvegek létrehozása, kísérletek fényekkel, sugarakkal és színekkel, kísérlet hangokkal, különböző szagok erősítése, valamint mindenfajta új élelmiszerek és italok előállítás. Salamon Háza tulajdonképpen mindegyik érzékszervet „megjavítja” valamilyen eszköz használatával, és új impulzusoknak teszi ki egyúttal. A tudomány további fejlődését elősegítő eszközök mellett a hasznos és kellemes találmányok egyaránt fontosak. Bacon előrevetíti például a szövegben a mikrofón és a telefon, valamint a gramofon feltalálását.<sup>266</sup> Az egyik leghangsúlyosabb azonban mégis az orvoslás fejlesztése Salamon Házának munkásságában; az egészség

---

<sup>264</sup> Bacon 1976, 87.

<sup>265</sup> Jaquet 2010, 286-288.

<sup>266</sup> Bacon 2008, 787. (jegyzetek)



megőrzésének és az élet meghosszabbításának lehetőségeit egyaránt nagy erővel kutatják, és már jelentős eredményekkel is büszkélkedhetnek. Mindezek mellett pedig a különböző hadászati eszközök, fegyverek gyártásában is jeleskednek a tudósok: „Erősebb és nagyobb hatású mozgást tudunk előállítani, mint ti akármelyik ágyútok lövésével. Mindenféle hadiszereket és gépeket gyártunk, újfajta összetételű lőport, vízben égő és kiolthatatlan görögtüzet, különféle rakétákat gyönyörködtetésre és komoly felhasználásra.”<sup>267</sup> Az viszont talán nem magától értetődő, hogy miért is van szükség ezekre a pusztító fegyverekre, ha az egyetlen háború, amiről beszámolt az előljáró – Bensalem és Atlantisz között –, még az ókorban volt? Arra sem kapunk kielégítő választ, hogy miért tartják fenn az ezeröttszáz hajóból álló flottát a bensalemiak a kereskedelem beszüntetése után is, ha felfedezőútra csak ritkán indulnak. Ami pedig talán a leginkább nyugtalanító lehet, az a szemfényvesztés háza:

Van házunk az »érzéki csalódások« számára is, ahol mindenfajta hamis tüneményt, megtévesztő jelenséget, illúziókat és más fortélyosságokat mutatunk be. Bizonyára nem nehéz elhinnetek, hogy mi, akik olyan sok, valóban természetes és csodálatos dologgal rendelkezünk, az egyes részleteket illetően be tudnánk csapni az emberi érzékeket, ha erre törekednénk, hogy még csodálatosabbnak tüntessük fel azokat. Mi azonban annyira gyűlölünk minden csalást és hazugságot, hogy Házunkban valamennyi tagunknak a pellengérré állítás és a büntetés terhe alatt szigorúan megtiltottuk, hogy bármilyen természetes alkotást vagy dolgot megszépítve vagy túlozva mutasson be; éppen ellenkezőleg, csak úgy szabad azt feltűntetnie, ahogyan a valóságban van, anélkül, hogy valamilyen csodát magyarázna bele.<sup>268</sup>

Bacon ezzel finoman a tudunkra hozza, hogy olyan fejlettségi szintet értek el a tudósok a szigeten, amellyel a korabeli Európából odatévedt hajósokat gond nélkül megtéveszthetik, és ha úgy akarják, bármit elhitethetnek velük. Weinberger<sup>269</sup> szerint ezt is teszik; értelmezésében azt állítja, hogy a tudósok irányították a szigetre a hajósokat a szél irányának befolyásával. Erre kétségtelenül képesek Salamon Házának tagjai, hiszen például villámlást vagy esőt is elő tudnak idézni bármikor, és a szél erősségét is képesek megsokszorozni.

---

<sup>267</sup> Bacon 2001, 48.

<sup>268</sup> Bacon 1976, 100-101.

<sup>269</sup> Weinberger 1991, 15.

Az atya a következőkben Salamon Házának felépítését mutatja be, amiből megtudhatjuk, hogy harminchárman vannak összesen és nyolcféle feladatot végeznek. Ami első megfontolásra talán érdekes lehet, hogy a *Novum Organum* fejtegetései alapján nem gondolnánk azt, hogy a tehetség és az egyéni képességek fontosak volnának a tudomány művelésében. Márpedig itt valamifajta hierarchia rajzolódik ki: a világ többi részein felderítő munkát végzőktől, a kísérletek különböző szempontok szerinti rendszerezését végzőkön át a természetmagyarázóig, „akik, az előző kísérletek során nyert találmányok és felfedezések eredményeit általánosabb megfigyelésekké, szabályokká és tételekké változtatják és foglalják össze, miután azokat megbeszélték és megvitatták a Ház többi tagjával.”<sup>270</sup> Ez volna tehát a tudomány csúcsa, ami mindösszesen három tag munkáját követeli meg. Azt gondolhatjuk tehát, hogy az idő előrehaladtával egyre nagyobb szükség lesz a kreativitásra és a tehetségre a fejlődés fenntartásához; a megfigyelések rendszerezése csak a tudomány kezdetét jelenti. A *Novum Organum* is igazolja egyik aforizmájában ezeket a gondolatokat, amelyek tehát Salamon Házában valósulnak meg – a képzeletbeli jövőben:

Aztán gondoljuk meg, a mi példánk alapján, milyen eredményt remélhetünk olyan emberektől, akik bővebben vannak az időnek, összehangolják és hosszú időn át folytatták munkájukat, különösen, ha nem csupán keveseknek hozzáférhető úton haladnak (amilyen a már említett racionalisták módszere), hanem a lehető legjobban szétosztják, majd összhangba hozzák egymás között a munkát és feladatokat (főleg azokat, melyek célja a tapasztalatgyűjtés). Csak akkor kezdik majd az emberek megismerni saját erőiket, ha nem ugyanazt ismételteti mindenki, hanem ki-ki a maga munkájával siet a többi segítségére.<sup>271</sup>

Az *Új Atlantisz* alapján a folyamatok átlátására és a különböző elemek összefűzésére már csak egészen kevesen lehetnek képesek a tapasztalat határainak túlgúlásával. Noha a hierarchia tetején tehát kevesen állnak, és jobban felértékelődnek az individuális képességek is, érdemes kiemelni, hogy a tudományt így is tudósok közössége műveli, amiben mindenkinek megvan a maga feladata. A baconi értelemben vett tudomány útjára lépni nem magányos vállalkozás, hanem egy közösség részeként képzelhető el. Salamon Házának egy egészen különös szabályáról is beszél az atya: „Meg szoktuk vitatni ugyanis, hogy a felfedezett újítások és kísérletek közül melyeket hozunk nyilvánosságra és melyeket nem, sőt

---

<sup>270</sup> Bacon 1976, 103.

<sup>271</sup> Bacon 2001, 130. (I/113)

mindannyian esküvel kötelezzük magunkat arra, hogy aminek titokban tartását elhatároztuk, azt valóban titokban is tartjuk. Ha egyes dolgokat ezek közül némelykor megegyezésünk alapján fel is tárunk a királynak vagy a szenátusnak, az ilyesmiket általában mégis a mi körünkön belül tartjuk.”<sup>272</sup> A szabályból ismételten érdekes következtetéseket vonhatunk le. Ha mindaz, amit felsorolt az eddigiekben az atya nem feltétlenül publikus – az uralkodó számára sem – akkor a hatalom valódi birtokosa a tudós társaság, nem pedig a király. Arra is gondolhatunk, hogy a tagok morálisan a király fölé helyezik magukat, és így látják biztosítottnak azt, hogy a találmányok csak jó célokat szolgálhassanak.

Ezek után megtudhatjuk, hogy a feltalálókat és felfedezőket igen nagy becsben tartják: szobra van például Kolumbusznak, valamint a cukor és a bor feltalálójának is. Végül a tagok mindennapjaiba nyerhetünk betekintést: „Vannak énekeink és szertartási formuláink, amelyeket Isten dicséretére, csodálatos téteményeiért érzett hálaadásunk kifejezésére naponta elénekelünk és elmondunk. Vannak imáink, amelyekben Isten segítségét és áldását kérjük, hogy világosítsa meg a mi munkálkodásainkat és irányítsa azokat jó és szent cél felé.”<sup>273</sup> Ebből láthatjuk, hogy a tagok nem csak a tudományos kutatásra koncentrálnak, hanem a lelki élet fontosságát is szem előtt tartják, valamint önmérsékletet is a vallásból merítenek. Ezt követi az a – már korábban is felidézett – rész, amelyből kiderül, hogy oly mértékben fejlett a tudományuk, hogy meg tudják jósolni a természeti katasztrófákat is, és így fel tudnak készülni a bekövetkeztükre. Az atya ezzel lényegében be is fejezi mondandóját – vagyis félbeszakad a mű – de még egy fontos mondatot találunk a szöveg végén is: „»Engedélyt adok neked arra, hogy mindezeket hozd nyilvánosságra más népek javára, hiszen mi itt Isten kebelén élünk, mások előtt teljesen ismeretlen népként.«”<sup>274</sup> Az uralkodó – vagy Salamon Háza – tehát már eldöntötte, hogy a hajósok nem maradhatnak a szigeten, és vissza kell térniük Európába? A korábban olvasottakból kiindulva ez érdekeik ellen szólna. Mi okból változik meg hát Bensalem népének az a szándéka, hogy rejtve maradjanak a világ elől? Az *Új Atlantisz* elemző olvasata inkább kérdések sokaságával végződik, mintsem magától értetődő konklúzióval.

### 3.1 A kétarcú utópia

Mit üzen hát nekünk Bacon ezzel az érdekes, ámde sokszor ellentmondásokkal

---

<sup>272</sup> Bacon 1976, 103.

<sup>273</sup> Bacon 1976, 104-105.

<sup>274</sup> Bacon 1976, 105.

tarkított történettel? Van-e egyáltalán bármifajta kapcsolata az előző részekben bemutatott elemzésekkel, vagy a néhány átfedés ellenére inkább különálló, szórakoztató mű az *Új Atlantisz*? Úgy gondolom, jó okunk lehet arra, hogy elfogadjuk azt, az értelmezők között is leginkább elterjedt feltételezést, miszerint a műnek rejtett mondanivalója van, amely az egyes szimbólumok megfejtése, és a körültekintő olvasás révén tárulhat fel. A következőkben megkísérlem egy lehetséges olvasat keretein belül elhelyezni – és esetenként feloldani – a fentebb felmerült problémákat.

Értelmezésemben abból az előfeltételezésből indulok ki, miszerint a hajósok az egész európai tudományt és gondolkodást is megtestesítik egyben. Ezért fontos szerepe van a hajósok viselkedésének és a narrátor reflexióinak abban, hogy megérthessük Bacon valódi üzenetét. Az európaiak a partraszállás után szinte végig bármifajta gyanakvás nélkül hallgatják a bensalemiek beszámolóit, és inkább szemlélődők maradnak a történet során, mintsem aktív részesei a cselekménynek. Nem furcsállják azt sem, hogy nyíltan a tudtukra adják, hogy elhallgatnak előlük dolgokat. Bacon a hajósok lelki folyamatainak bemutatása révén szemlélteti az új tudomány lehengerlő erejét és győzelmét az európai tudomány felett. Bensalem egy teljesen új világ az európai hajósok számára, amely azonnal magával ragadja őket, és onnantól már csak azon munkálkodnak, hogy minél tovább ott maradhassanak. Ebben persze nyilvánvalóan fontos szerepet játszik a sziget gazdagsága is, de emellett a helyiek segítőkészsége is lenyűgözi őket.

Bacon a történetben valójában az új tudomány kihívásaival szembesíti az olvasókat, aminek a többi műben nem biztosíthatott teret, mivel nemcsak a pozitívumokat, de a hatalommal járó veszélyeket is feltárja. A *Novum Organum* és az *Advancement of Learning* célkitűzéseivel nem férhetett össze a tudomány esetleges árnyoldalaira való utalás és reflexió. Olyannyira nem, hogy az *Új Atlantisz* is csak implicit módon tartalmazza ennek az olvasatnak a lehetőségét. Úgy gondolom, hogy a történet két pontján válik egyértelművé, hogy Bensalem nem biztos, hogy egészében az, aminek láttatni akarja magát. Az egyik a család ünnepe, amelyet a természet törvényétől elrendeltnek tüntetnek fel a helyiek, de leginkább a hatalmi szerepek összekuszálódása olvasható ki belőle. A családfő állami befolyással kap hatalmat arra, hogy elrendezze a család ügyes-bajos dolgait, ami alól Salamon Házának tagjai egy ponton viszont mentesülni látszanak. Ráadásul a családfő nem a természet törvényétől elrendelten érvényesíti akaratát – tehát mert ő a családfő – hanem külső segítséggel. Az is ellentmond annak, hogy valami fennálló, természetes viszonyt ünnepelnek, hogy időszakos a családfő hatalma, csupán három napra szól, pedig a családon belüli hierarchia magától

értetődőségét jelentené az ünnep. Az ünnep szövegbéli felmagasztalása és a tartalma között tehát feszültség rejlik.

Hasonló konklúzióra juthatunk Joabin beszéde kapcsán, aki Bensalem népének erkölcsi tisztaságát magasztalja, de eközben egy olyan helyi szokást mutat be, amely ennek ellentmondani látszik, vagy legalábbis nem támasztja alá az elmondottakat. Ráadásul Bacon „üzen” is az olvasónak Joabin nevével, aki a bibliai Joáb névrokona. Úgy gondolom, hogy a történetnek ebben a két részében Bacon szándékosan kelt zavart, hogy gyanakvásra ösztönözze az olvasót. Ez az üzenet viszont nem jut el a hajósokhoz, akiket lenyűgöz a család ünnepe, Joabin beszéde során pedig elismerik Bensalem erkölcsi fölényét Európához képest. Bensalem erkölcsi tökéletessége azonban könnyen lehet, hogy csak látszólagos – bármit el is hallgathatnak – és emellett a törvényeik sem magától értetődően jók és igazságosak. Az atya beszéde a szöveg végén azonban nem ad okot a gyanakvásra. Részletesen beszél a találmányokról, és a szigeten uralkodó szokásokról, és még abba is beavatja a beszélgetésre kiválasztott hajóst – aki a narrátor is egyben – hogy elhallgatnak bizonyos dolgokat a király elől. Itt nyoma sincs annak a feszültségnek, amely az előző részeket jellemezte. Az atya négy szemközt beszél a narrátorral – ami először fordul elő a mű során – és mondandója végeztével engedélyt ad arra, hogy a többi népnek is tovább adja a hallottakat. Így az eddigiekben érvényesülő „idegenekkel szembeni hallgatás törvényét” most a nyílt és őszinte beszéd váltja fel.

Az atya méltóságteljes bevonulása, a megjelenése, a kereszt és a pásztorbot, a királyi pompa körülötte mind a mondandója hitelességét támasztják alá. A narrátorhoz intézett beszédének szinte tanító jellege van, ami a történet addigi beszélgetésire nem volt jellemző. Az atya kimerítő részletességgel fedi fel Salamon Házának céljait és felépítését. Míg az előljáróval és Joabinnal a beszélgetések valami hirtelen elintézni való okán szakadtak meg, itt maga a történet ér véget az atya beszédével. Az atya ráadásul a *Novum Organum* második részének szellemében beszél Salamon Házának céljairól, így nincs okunk azt feltételezni, hogy Bacon éppen a történetnek ebben a szakaszában rejtett volna el valami gyanakvásra sarkalló nyomot. Sokkal inkább tűnik úgy, hogy Bacon a narrátor által magát az olvasót is megszólítja.

Miért is fontos mindez? Ha hihetünk az atyának, akkor elhihetjük azt is, hogy valóban gyűlölik a csalást és a hazugságot Salamon Házának tagjai, nem akarnak senkit sem megtéveszteni, és minden erejükkel azon fáradoznak, hogy kizárólag nemes célokat szolgáljon a tudomány. Ez a szöveg végén megalapozott hitelesség pedig talán Bensalem népének megtérést is hitelesíti, amelyet ugyan az előljáró – aki keresztény pap – beszél el, de

Salamon Házának bölcse az, aki felismeri a csodát. Bacon az elbeszélésnek ezen a részén nem idéz elő olyasfajta feszültséget, mint a család ünnepén, és nevekkkel vagy szimbólumokkal sem ébreszti fel a gyanakvásunkat. A frigyládára és Noé bárkájára („ark”) való utalás inkább hitelesíteni látszik a csodás megtérést, mintsem hogy olyan kontextusba helyezze, ami ellentmondásra utalna.

Az atya bevonulása és beszéde, valamint a csodás megtérés nyomán egyértelművé válik, hogy Salamon Háza nem egyszerűen egy tudományos társulat. Úgy tűnik, hogy Bacon a Salamon király magasztalásául említett hármass bölcseességet<sup>275</sup> társítja „az egész földkerekség legnemesebb alapítványához”. A „tudósok” erkölcsileg is kiemelkednek a többi ember közül, csakúgy, mint igaz hitükben. A király előtt tehát azért kell elhallgatni egyes új találmányokat, mert nincs egy szinten Salamon Házának tagjaival. A király lehet, hogy leigázná a világot a pusztító fegyverekkel, ha tudna róluk. A teleológiamentes tudomány elhatalmasodhat az ember felett, ha a *caritas* erénye kívülről nem szabja meg az alkalmazás határait. Ezen a ponton pedig még egy összefüggés válik egyértelművé. Az *Advancement of Learning*-et Bacon I. Jakabnak ajánlja, és a bevezetőben Salamon királyhoz hasonlítja őt. Az *Új Atlantisz*ban pedig tulajdonképpen megfosztja a bölcs király erényeitől, és Salamon Házának tudósaira ruházza át azokat. Bacon ezzel nyilvánvalóvá teszi, hogy csalódott Jakab királyban, aki nem teljesítette be a hozzá fűzött reményeket, és nem foglalkozott kellőképpen a tudománnyal.<sup>276</sup> A király lefokozása pedig még számos egyéb súlyos következménnyel is jár, ha elvonatkoztatunk I. Jakabtól és a korabeli Angliától.

Mire következtethetünk mindebből Bacon morál- és politikai filozófiáját illetően? Bensalem szigetén már nagyrészt végbement a remélt tudományos fejlődés, ezért most visszakanyarodhatunk az ezekkel a diszciplínákkal foglalkozó, befejezetlenül hagyott fejezetünk zárógondolataihoz. A mindenség feletti hatalom birtokosa az, ami a leginkább becsülésre méltó – tehát minden bizonnyal Salamon Háza. Azzal, hogy a természet teljességgel kiszolgálja a szigetlakókat, lényegében háborúkra sincs már szükség. A harci erények, amelyek Bacon szerint olyannyira fontosak az egyes esszék tanúsága szerint,

---

<sup>275</sup> A természetfilozófia, valamint az isteni és a morálfilozófia tartoznak ide, ahogy az *Advancement of Learning*ben olvashatjuk: „So likewise in the person of Salomon the king, we see the gift or endowment of wisdom and learning, both in Salomon’s petition and in God’s assent thereunto preferred before all other terrene and temporal felicity. By virtue of which grant or donative of God, Salomon became enabled not only to write those excellent parables or aphorisms concerning divine and moral philosophy, but also to compile a natural history of all verdure, from the cedar upon the mountain to the moss upon the wall (which is but a rudiment between putrefaction and an herb), and also of all things that breathe or move.” Bacon 2008, 151.

<sup>276</sup> Popelard szerint azért hívják Solamona királynak Salamon Háza alapítóját, mert ez szimbolizálja egyben a bölcs királlyal való párhuzamot, de az attól való eltérést is explicitté teszi, ahogy Jakabot is Salamonhoz hasonlította Bacon kezdetben, majd kiábrándult belőle. Popelard 2010, 165.

Bensalem szigetén minden bizonnyal feleslegessé válnak. A *Novum Organum*-ban a következőképpen hasonlítja össze Bacon a tudomány és a politika érdemeit: „A találmányok áldásaiban ugyanis az egész emberiség részesülhet, míg a politikai érdemek hatása egy-egy emberi településre korlátozódik; emezek néhány emberöltő múlva elavulnak, amazok szinte örök időkre szólnak. A politikai viszonyok módosulása többnyire erőszakos eseményekkel, forrongással jár, a találmányok pedig úgy boldogítanak és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság.”<sup>277</sup> A tudomány pedig az *Új Atlantisz* nyomán úgy tűnik, hogy békét is teremthet. Salamon Háza volna tehát a közösségalkotás ideális szintjének mintapéldája.

Az *Új Atlantisz* üzenete azonban véleményem szerint nem pontosan csak ez. Azt tudjuk, hogy van királya Bensalemnek, de ennél többet nem tudunk meg róla. Ennek ellenére a szöveg többi részéből következtethetünk arra, hogy Bacon mit gondolhatott tudomány és politika jövőbeli kapcsolatáról. A fegyverek hosszas bemutatása, és egyáltalán az, hogy Salamon Háza hadászati eszközök gyártásával is foglalkozik, fejezi ki, hogy a tudás valóban hatalom. A király ezekkel a fegyverekkel gond nélkül leigázhathatná a korabeli világ bármely részét. Mi is hát Bacon üzenete? Megtehetné, de nem teszi. Úgy, ahogy a hajósok is teljesen kiszolgáltatottak Bensalem népének, bármit tehetnének velük, de mégsem ártanak nekik. Salamon Háza örökös minden bizonnyal a veszélyes találmányok felett. De Salamon Házának, a legkiválóbb bölcsek társaságának is rendszeresen kell imádkozniuk Istenhez, és a segítségét kérni, hogy jó és szent cél felé vezesse munkájukat. Ha még a legkiválóbbak is áldásért fohászkodnak, mi lesz akkor, ha rossz kezekbe kerül a hatalom? Bacon tisztában volt ezzel a problémával, hisz kiolvasható az *Új Atlantisz* sorai közül, noha nem fejtette ki egyértelműen az ezzel kapcsolatos gondolatait.

Érdekes megfigyelnünk azt is, hogy a tudós társaság mennyire elkülönül magától a néptől. Joabin elbeszéléséből megtudhatjuk, hogy Salamon Házának atyái tizenkét éve jártak utoljára a városban. Mi lehet ennek az oka? Úgy tűnik, hogy a tudós elit élesen elkülönül magától a néptől, és csak egészen ritkán fordul meg a város lakóinak köreiben. Ez egyrészt ellentmondani látszik annak a gondolatnak, hogy a tudomány művelésében szinte bárki részt vehet, ahogy annak is, hogy a politikai döntéshozatalban fontos - mint ahogy azt a disszertáció előző részében láthattuk - hogy az állampolgárok is hallathassák hangjukat – már ha Salamon Házát tekintjük a hatalom valódi birtokosának. Mi lehet az oka annak, hogy a tudomány fejlődésével csak ennyire kevesen vehetnek részt az igazán fontos döntések

---

<sup>277</sup> Bacon 2001, 146. (I/129.)

meghozatalában? Miért válik a tudomány művelése idővel ennyire kevesek útjává? Úgy tűnik, mintha Salamon Háza tagjainak élete olyannyira szabályok közé volna szorítva, ami meggátolja azt, hogy vegyüljenek a többi emberrel és hétköznapi életet éljenek. Ennek alapvetően két oka lehet: vagy ők magukat kell féltetni attól, hogy a hétköznapi életvitel esetleg elvonhatja a figyelmüket fontosabb feladataikról, vagy éppen a többi emberrel való kapcsolatteremtés hordozza magában annak veszélyét, hogy kiszivároghatnak kizárólagosan a szűk körre tartozó titkos információk.

Weinberger konklúziójával egyetérthetünk abban, hogy Bacon minden bizonnyal érezte, hogy milyen felelősséggel jár majd a tudomány fejlődése. Azt azonban nem gondoljuk, hogy Istent is a tudományra cserélte volna Bacon. Ha a bölcsek fölött nincs senki, akkor csak maguktól várhatnák az önmérsékletet, de vajon képesek lehetnek-e önmagukat kontrolálni és kizárólag jó célokat szolgálni a tudásukkal? Mivé teszi az újonnan kapott hatalom az embert? Ez volna hát Bacon morálfilozófiával kapcsolatosan kiolvasható gondolatainak a tétje. Salamon Háza felett Isten őrökdi, míg a nép felett – minden bizonnyal – Salamon Háza. Bensalem népének erkölcsiéről, csak Joabintól értesülhetünk, de mint azt már fentebb fejtegettük, ez nem biztos, hogy a valóságot tükrözi. Érdekes viszont elgondolkodnunk azon, hogy nem találkozhatunk egyetlen olyan hétköznapi lakossal sem a szövegben, aki ne valamilyen állami hivatalt töltene be. Az atyát a bevonulásakor fegyelmezetten, már-már katonás rendben állva várják, de ennél többet nem tudhatunk meg róluk. Bacon miért nem ír hát többet a morál- és politikai filozófiáról?

Térjünk vissza ezzel kapcsolatban egy mondatra a szövegben, amely talán árulkodhat Bacon hallgatásáról! Az a bizonyos – már korábban is idézett – mondat lehet döntő véleményem szerint, amelyben az atya engedélyt ad arra, hogy a többi népnek is terjessze a kiválasztott hajós<sup>278</sup> Salamon Házának tevékenységét. A hajósoknak azért kell visszamenniük hát Európába, mert még előttük áll a tudomány útja. Az atya megmutatta a jövőt, és hogy milyen magas fejlettség érhető el – a baconi módszert követve –, de a megvalósítás még Európára vár. A hajósok tehát azért nem maradhatnak a szigeten, mert még nincs „kész” a tudomány, az *Új Atlantisz* még csupán fikció. Ezzel együtt pedig Bensalem népe sincs „kész”, nem tudhatjuk – nem tudhatta Bacon – hogy milyen mértékben formálja át az emberiséget a tudomány, úgy ahogy azt sem, hogy milyen politikai változásokat eredményez. Ha jó kezekbe

---

<sup>278</sup> Talán a kiválasztás sem véletlen; Salamon Házának tagja nem a hajósok mindegyikéhez beszél, hanem csak egygel. Ez is azt bizonyítja, hogy a modern tudomány eszközeivel hozzáférhetővé vált hatalom nem kerülhet bárkinek a kezébe. A kiválasztott hajós minden bizonnyal kiemelkedik a többiek közül. Az is többek közt ezt bizonyíthatja, hogy a narrátor például nem volt azok között, akik egyből az előljáráshoz rohantak volna, amikor megtudták, hogy Bensalem állama anyagi javakat biztosít az ott letelepedőknek.



kerül a hatalom, akkor elhozhatja a gazdagságot és a békét, ha rossz kezekbe, akkor viszont pusztulást is hozhat.

Ez összefüggésben lehet Bacon eredendő bűn-értelmezésével is. Az erkölcsi törvények megsértésében látta Bacon az eredendő bűn okát, tehát az isteni parancsoktól való függetlenedésben. A tudomány eszközeivel akár a paradicsomi állapot közelébe is kerülhet újra az emberiség. Mint láthatjuk, az *Új Atlantiszban* az új találmányok kényelmesebbé, és jobbá tehetik az életet. Ebből a megközelítésből pedig a jó célokat szolgáló tudomány vezethet el újra a harmóniához. Talán Platón Atlantisz mítoszával való párhuzam és a mű befejezetlensége sem véletlen, ahogyan azt White állította. Az Atlantisz mítoszban önhitté és kapzsivá váltak az emberek, és háborút indítottak a környező szigetek ellen. A történet pedig úgy ér véget, hogy Zeusz méltó büntetést fog rájuk kiróni, hogy újra mértéktartóvá váljanak. Az *Új Atlantisz* pedig talán még egy fejezettel előbb ér véget: Bensalem népe még nem vált kapzsivá és önhitté. A mű befejezetlensége azonban arról árulkodik, hogy azzá válhat. Bacon tehát lefektette az alapokat: biztosan tudta, hogy az új tudomány egészében átformálhatja az emberiséget, de nem tudta, hogy ez milyen hatással lesz az etikára és a politikára. Ez volna hát a befejezetlenség oka, és azért kell hazamenniük a hajósoknak, hogy hírül vigyék az új tudományt. A hiányzó oldalakat azonban már a történelem fogja megírni. Salamon Háza – leírt állapotában - volna hát az ideál a tudósok és talán a politikusok számára is, hiszen az utópiában a bölcsek a hatalom valódi birtokosai. Ha azonban megteszik azt a bizonyos lépést, és az erkölcs törvényeit is kiiktatni készülnek, akkor talán ugyanaz a sors várhat a világra, mint Atlantisz szigetére. Ez volna hát az utópia másik arca, amelyet a történelem csakúgy előhívhat, mint Bensalem szigetének alapvetően pozitív jövőképét. Bacon tehát látta a tudomány új kihívásait, és azt is, hogy milyen felelősséget jelenthet majd az újonnan kapott hatalom. Ugyanez pedig teológiaiilag átfogalmazva: az ember meg is javíthatja az eredendő bűn romlását és sokkal jobbá teheti a világot, de akár újra el is bukhat.

#### **4. Tudomány és történelem**

Mint ahogy az *Új Atlantisz* elemzéséből beláthattuk, az utópia végkicsengése nem feltétlenül pozitív. A tudomány ugyan lehetőséget teremt arra, hogy jobbá tegye az emberek életét, de akár az elnyomás, vagy a pusztítás eszközévé is válhat. Ez a végkövetkeztetés ellentmondani látszik annak a hagyományos filozófiatörténeti megközelítésnek, mely szerint Bacon leginkább a haladáselvű gondolkodók közé sorolható be; így érdemes lehet

megvizsgálunk azt, hogyan viszonyul szerzőnk általában az időhöz, a különböző történeti korszakokhoz, és milyen elvárásai voltak a tudomány fejlődésével kapcsolatban. Ehhez elsőként a recepciótörténet néhány fontosabb állomását foglaljuk össze, hogy aztán áttérjünk a felvilágosodás-értelmezések, történelemfilozófiák Bacon-képének bemutatására. Mindezek fényében arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi a történelem szerepe Bacon filozófiájában, és milyen pozíciót tölt be tudomány, vallás és politika összefüggéseiben. Célunk az, hogy a tanulságok fényében felvázoljuk egy, a különböző diszciplínákat átfogó értelmezés lehetőségét, amely számot vet az időbeliség, és a jövőbe mutató remények perspektíváival, és reflektáljunk történelem és üdvtörténet viszonyára is. A recepciótörténet bevonása ehhez azért is szükséges, mivel úgy véljük, hogy a történelemfilozófiák gyakran Bacon filozófiájának egy leegyszerűsítő, sematikus értelmezését nyújtják csupán, és ezért érdemes lehet összevetnünk azokat a szerző szövegeiből szorosabban kiolvasható gondolatokkal. Emellett viszont útmutatásul is szolgálnak ahhoz, hogy meghatározzuk, milyen tematikák mentén érdemes hozzálátnunk ehhez a feladathoz.

Bacon életműve legalább annyiszor került éles kritikák kereszttüzébe, mint ahány munkásságát magasztaló értékeléssel találkozhatunk. Ha elmélyedünk a recepciótörténetben, azzal szembesülhetünk, hogy leginkább a 18. században méltatták Bacon érdemeit, amely javarészt az enciklopédistáknak köszönhető, akik szellemi elődjüket vélték felfedezni benne. Persze ha csak Bacon szülőhazájára korlátozzuk vizsgálódásainkat, akkor sem kell messzire mennünk, hisz már az 1660-ban megalapított Royal Society is sokat merített a filozófus tudományszervező gondolataiból, akit Abraham Cowley híres versében egyenesen Mózeshez hasonlított.<sup>279</sup> De a francia filozófusok sem fukarkodtak a dicsérő jelzőkkel, amint ezt jól példázzák a következő jellemzések. D'Alembert szerint Bacon „a legnagyobb, a leguniverzálisabb és a legékeesszólóbb a filozófusok közül,”<sup>280</sup> Diderot „a nagy zseniként” emlegette, Rousseau, a filozófusok talán legnagyobbját látta benne, Condorcet úgy vélekedett,

---

<sup>279</sup> From these and all long Errors of the way,  
In which our wandering Prædecessors went,  
And like th'old Hebrews many years did stray  
In Desarts but of small extent,  
Bacon, like Moses, led us forth at last,  
The barren Wilderness he past,  
Did on the very Border stand  
Of the blest promis'd Land,  
And from the Mountains Top of his Exalted Wit,

Saw it himself, and shew'd us it. – Sprat 1667, *To the Royal Society*, V.

<sup>280</sup> „Bacon is enthusiastically eulogized by D'Alembert as »le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes« by Diderot as »ce grand génie« by Rousseau as »le plus grand, peut-être, des philosophes« by Condorcet as the discoverer of »la véritable méthode pour étudier la Nature.«" Pérez-Ramos 1996a, 320.

hogy ő fedezte fel a természet tanulmányozásának igaz módszerét, az „experimentális filozófia atyja” titulus pedig Voltaire-től származik. Noha már ekkoriban is gyakran érték támadások – főleg tudományos módszerének hiányosságai miatt -, egészen a XIX. századig többnyire a pozitív kritikák voltak túlsúlyban. A tendencia megfordulása jól tetten érhető Joseph de Maistre 1836-ban posztumusz megjelent – és korábban már elemzett - *Examen de la philosophie de Bacon* című művében, melyben mind filozófiailag mind tudományos szempontból megsemmisítő kritikával illette Bacont, mivel őt tekintette a felvilágosodás romboló szellemisége szülőatyjának, akire minden rossz visszavezethető. A 19-20. század még kevésbé volt kegyes az angol filozófushoz. A 19. század első felében még többnyire a pozitív megítélés dominált, köszönhetően az induktív alapokon nyugvó vizsgálódások térhódításának – például Whewell vagy John Stuart Mill részéről. A 19. század második felében azonban ez megváltozott: egyre többen kérdőjelezték meg tudományos módszerének hasznát, és hatását Newtonra – így megkérdőjelezvén használhatóságát is –, és ez a 20. századra sem változott jelentősen.<sup>281</sup> Egyre gyakrabban kapta meg a ”tudománytalan”, és a „figyelemre teljességgel értelmetlen” jelzőket a baconi életmű; ugyanakkor a történelemfilozófiák és felvilágosodás-értelmezések előszeretettel hivatkoztak rá a modern tudomány szellemiségének egyik első képviselőjeként. Azonban mielőtt rátérnénk ezeknek a bemutatására, érdemes részletesebben foglalkoznunk az enciklopédisták Bacon-értelmezésével, mivel a leghatározottabban ez határozta meg a későbbi századok interpretációinak irányvonalát.

#### 4.1. Az enciklopédisták Bacon-képe

Már az *Enciklopédia* d’Alembert által írt bevezetőjében (*Discours préliminaire*) számos utalást találhatunk Bacon-re. Mindenekelőtt méltatja a filozófia megújítására tett kísérleteit, bár megjegyzi, hogy teljességgel még nem tudott elszakadni a skolasztikus iskola terminusaitól. Ugyanakkor a tudományok felosztásának modelljét nagy vonalakban tőle kölcsönözték készülő művükhöz, s ez jól mutatja, hogy bizonyos szempontból az általa megkezdett munkát szándékozták folytatni. A tudományokat ugyanis ők is az emlékezet, az értelem, és a képzelet fakultásai szerint csoportosították, melyeknek tárgykörei a történelem, a filozófia és a költészet. A felosztás kapcsán Berthier atya, a jezsuiták *Journaux de Trévoux* című folyóiratának 1751. évi második januári számában egyenesen plagizálással vádolja az

---

<sup>281</sup> A recepciótörténettel kapcsolatban vö. Pérez-Ramos 1996a.

*Enciklopédia* szerkesztőit, mivel úgy vélekedett, hogy egyszerűen lemásolták Bacon munkáját, anélkül, hogy bármit is hozzáadtak volna az általa lefektetett alapokhoz, így vállalkozásuk tulajdonképpen nélkülöz bármifajta eredetiséget.<sup>282</sup>

Diderot két levelet is küld válaszul az atyának, hogy tisztázza a vádakát, melyek közül az elsőben azt veti a szemére, hogy felületesen olvasta el az *Enciklopédia* tervezetét bemutató kivonatot, és így nem vette észre, hogy a filozófia egyes ágainak felosztása teljesen különbözik Bacon modelljétől. Éspedig – mint Diderot nyomatékosítja – nem elhanyagolható különbségről van szó, ugyanis rendszerük legfontosabb alapvetéseit érintik ezek az eltérések. D’Alembert magában az előszóban egyértelműsíti, hogy mire is gondolhatott Diderot: míg Bacon felosztásában az első helyet betöltő emlékezetet a képzelet követi, náluk ez a sorrend megfordul, és az értelem felváltja a képzeletet. A módosítást azzal indokolja, hogy így az elme műveleteinek metafizikai rendjét (*l'ordre métaphysique des opérations de l'Esprit*) követik, és nem csupán egy történeti áttekintés rendszerezésére vállalkoznak.

Michel Malherbe hívja fel a figyelmünket *Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique* című tanulmányában arra, hogy mennyire lényegbevágó ez a változtatás.<sup>283</sup> Bacon ugyanis induktív alapú módszerével pontosan az érzékeléstől, az egyedi dolgok megfigyelésétől kívánt eljutni az általánosabb ismeretekig, amelynek fokozatosságát és jól meghatározott lépéseit a fakultások egymást követő sorrendje is tükrözte. Emellett az elődök munkásságát bíráló kritikáiban is gyakori elemként jelenik meg az, hogy túlságosan megbíztak az értelem közvetítésével szerzett ismeretekben, és így a dolgok valódi természete helyett csupán saját elméjük *idoluma*ival találták szembe magukat. Ő maga pontosan azért, hogy ne essen ebbe a csapdába, az értelemnek csak a módszer végén, az indukció előrehaladtával biztosít szerepet, amikor már az egyedi dolgokat különböző körülmények között és megfelelő mennyiségben sikerült feltérképezni ahhoz, hogy helye legyen a dedukciónak is. Az enciklopédisták azzal, hogy előrébb hozzák az értelmet az *Advancement of Learning* rendszerezéséhez képest, lényegében a módszer alapzatát változtatják meg. Míg Bacon a tudomány elsődleges céljául maguknak a dolgoknak a megismerését tűzte ki, az enciklopédistáknál már az ember kerül a

---

<sup>282</sup> Ekkoriban még csak a mű tervét nagyvonalakban összefoglaló *Prospectus* rész volt hozzáférhető az *Enciklopédiából*, így Berthier atya kritikája is erre vonatkozik. A teljes képhez azonban az is hozzátartozik, hogy egy korábbi, 1745-ben kiadott verzióját is olvasta Berthier az összefoglalónak, amelyről alapvetően pozitív véleményt alkotott. Az 1750-ben közreadott változatot illető éles bírálata valószínűleg annak tudható be, hogy Diderot ekkora már kevésbé volt elfogadható szerző számára, mivel 1746-ban *Filozófiai gondolatok* című művét a párizsi Parlament betiltotta és elégettette, 1749-ben pedig börtönbe került három hónapra a *Levél a vakokról* című művében kifejtett materialista és ateista nézetei miatt. Berthier egészen 1753-ig rendszeresen bírálta az enciklopédisták munkáit, így a plagizálás vádja csupán egy eleme annak a tágabb kritikának, amely elsősorban a szócikkek szerzőinek vallásra veszélyes gondolataira irányult. Vö. Benhamaou 1972., valamint Albertan 1992.

<sup>283</sup> Malherbe 1991.

középpontba, a természet egészéből kiszakítottan. D'Alembert bírálja is Bacont az *Enciklopédia* előszavában azért, amiért rendszerében a természetet az ember elé helyezte, miközben náluk ez a reláció megfordult.

Diderot még a Berthier atya kritikájára válaszul megfogalmazott leveléhez csatolja a művészetről (*art*) szóló szócikket, melyben jól körvonalmazódik az általuk megvalósítandó program célkitűzése. A szócikkben Diderot művészetten tulajdonképpen kivétel nélkül minden emberi alkotást ért tekintet nélkül arra, hogy szellemi vagy fizikai munka eredményéről van-e szó.<sup>284</sup> Kiemeli, hogy ugyan minden alkotásnak megvan a maga elméleti és gyakorlati aspektusa, de ezek szorosan összefüggnek egymással, mivel egyik sincs meg önmagában a másik nélkül. Ennek a sok évszázadon átívelő megkülönböztetésnek az eredménye volt a szabad és a mechanikai művészetek kategóriájának elkülönítése is: míg ez előbbihez a gondolkodás termékei tartoztak, utóbbihoz általában minden olyan tevékenység, amely gyakorlati, kétékezi munkával jár – a gépek készítésétől egészen a mesterségekig. Diderot szerint a mechanikai művészeteket a történelem során sokáig – hibásan – alsóbbrendű tevékenységnek tekintették, és általános ellenszenv övezte az effajta munkákat.

Bacon az, aki megtöri ezt a folyamatot azzal, hogy filozófiájában a mechanikai művészeteknek hangsúlyos szerepet szánt, amit Diderot különösen nagyra értékelt. Továbbfejlesztésük érdekében szorgalmazza, hogy szabaduljunk meg előítéleteinktől, és tanúsítsunk kellő tiszteletet a gyakorlatiasabb tevékenységek irányában is, és kezdődjön meg a kommunikáció az elméletben illetve a mesterségekben jártasabb emberek között. A szócikkből egyfajta utilitarista szemlélet rajzolódik ki, amely az emberiség javát szolgáló, hasznos tudás fontosságát helyezi előtérbe a tisztán elméleti és a valóságtól elrugaszkodott megfontolásokkal szemben. Az *Enciklopédia* maga is ebben a dinamikus tudáskonceptióban nyeri el az igazi jelentőségét: az egyes szócikkek nem annyira egymástól elkülönült, izolált ismeretfoszlányok, hanem a gondolkodás olyan termékei, amelyek kapcsolódási pontként szolgálhatnak további ismeretek megszerzéséhez, és az ezekből létrejövő összefüggő láncolat gyakorlati hasznat eredményezve társadalomformáló erőre is szert tehet. Gyakorlat és elmélet összekapcsolódásában rejlik tehát a folyamatos fejlődés lehetősége, amely a legszélesebb körű szaktudással rendelkezők összefogásával valósulhat meg. Ez a fajta tudományoszmény Diderot szócikke alapján mindenekelőtt Bacon filozófiájából eredeztethető, amelynek tehát az *Enciklopédia* készítői is örökösei.

---

<sup>284</sup> Diderot - D'Alembert 2016.

Az egyes, elszórtan jelen lévő utalások mellett az *Enciklopédiában* egy külön szócikk is szerepel „Baconizmus vagy Bacon filozófiája” címmel. E szócikk a francia teológus Jean Pestre munkája, ám nem igazán találunk benne eredeti gondolatokat.

Annál érdekesebb viszont Voltaire-nek 1734-ben, tehát még jóval az *Enciklopédia* előtt megjelent tizenkettedik filozófiai levele, amelyet teljes egészében Bacon filozófiai munkássága bemutatásának szentelt.<sup>285</sup> A szerző értelmezése tipikusan az angol interpretációs vonalat tükrözi, amelynek fő jellegzetessége, hogy elsősorban a kísérletekre építő filozófia megalapításában láttatja Bacon érdemeit.<sup>286</sup> Ez a hatás annak tudható be, hogy Voltaire nem sokkal a levél megírása előtt, 1725-től 1729-ig, száműzetésben Angliában élt, és így hatékonyan bekapcsolódott az ottani szellemi életbe is. További, jellegzetesen az angol írók értelmezéseiben megjelenő elem még annak a hatásnak az említése, amelyet Bacon Newton tudományos munkásságára gyakorolt. Ez a gondolat Voltaire levelében is központi szerepet játszik. Szerinte Bacon több, a későbbi fizikát nagyban meghatározó tudományos eredményhez is közel járt: a nehézkedéssel kapcsolatos kutatásaiban jó úton haladt a Torricelli által bemutatott megoldáshoz, emellett pedig a gravitációról is több helyen írt, előrevetítve ezzel Newton felfedezését. A Newtonnal való párhuzam kiemelése valószínűleg Joseph Addisontól ered, de ezt aztán a későbbi szerzők is sorra átvették. Baconnek mint Newton elődjének képe azonban nagy általánosságban mégsem kizárólagosan pozitív, mivel gyakran beárnyékolja egy kritikai elem. Bacon műveiből önmagukban ugyanis nem olvasható ki semmilyen konkrét tudományos eredmény, mivel a matematikához nem értett, és nem is szánt neki fontosabb helyet a tudományok között. Jellemzően inkább az iránymutató szerepét szánják Baconnek, aki ugyan megsejtett valamit a tudomány helyes művelésének módszeréről, de ő maga még nem tudta elvégezni a munka érdemi részét. Voltaire írásában is ez a kettősség jelenik meg:

Bacon kancellár még nem ismerte a természet titkait, de ismerte és feltárta mindazokat az utakat, amelyek e titkokhoz vezetnek. Azt, amit az egyetemek filozófiának neveznek, igen korán lenézte, s minden tőle telhetőt megtett, hogy az emberi értelem tökéletesítése érdekében alakult társaságok ne rontsák még tovább ezt a filozófiai quidditásaikkal, az úrtól való iszonyodásukkal, szubsztanciális formákkal, s mindazokkal a pökhendi kifejezésekkel, amelyeket a tudatlanság

---

<sup>285</sup> Voltaire 1991, 68-72.

<sup>286</sup> Vö. Malherbe 1985, 392-395.

tiszteletreméltóvá emelt, mi több, a vallással való nevetséges elegyítésük jóformán szentnek tüntetett fel.<sup>287</sup>

D'Alembert is hasonlóképpen ír az előszóban Baconról - aki ugyan még sötét időkben született, de a filozófia alapjait mégiscsak ő fektette le, amire aztán a későbbi korok gondolkodói építeni tudtak.

Mindent összevetve az enciklopédisták írásaiból az tűnik ki, hogy jellemzően nem Bacon szövegeinek alapos tanulmányozásából eredeztetik szellemiségük szülőatyjának képét, hanem inkább egy-egy gondolatot, vagy a tágabb kontextusából kiragadott elemet emelnek ki az életműből, amit aztán a saját gondolataik kifejtéséhez használnak fel. Elsősorban a korábbi hagyományokkal szakító gondolkodót látták benne, akinek munkáját, ha kisebb változtatásokkal is, és az adott kor fejleményeihez igazítva ugyan, de folytatni lehet. Kérdés azonban, hogy Bacon filozófiájának teljessége és lényege mennyiben mutatkozik meg ebben a kissé elnagyolt képben – avagy Bacon maga mennyiben volt baconiánus? Egyáltalán fontos kérdés volt ez bárkinek is?

#### **4.2. A tudás mint hatalom**

Talán az enciklopédisták értelmezéséből eredeztethető az a tendencia, hogy Bacon hajlamosak vagyunk az utilitarista gondolkodók között számon tartani. Ennek az interpretációs sémának a középpontjában maga az ember áll, aki a hasznosság jegyében saját javára kívánja fordítani a természet erőforrásait. A legélesebben ez Adorno-Horkheimer Bacon-értelmezéséből olvasható ki, amely a természet nyújtotta lehetőségek maradéktalan kihasználásának gondolata köré összpontosul. Az angol filozófus kiemelt helyen szerepel művükben, mivel tulajdonképpen vele kezdik – és zárják - a *Felvilágosodás dialektikájának* gondolatmenetét: „A matematikától való idegenkedése ellenére Bacon jól eltalálta az őt követő tudomány szellemét. Az emberi értelem és a dolgok természete közötti boldog házasság, amelyre gondolt, patriarkális jellegű: a babonát legyőző értelemnek kell a varázs alól feloldott természet felett uralkodnia. A tudás, amely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmény leigázásában, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon.”<sup>288</sup> Ez a jellemzés azonban korántsem Bacon munkásságának méltatását célozza meg, hisz tulajdonképpen egy hanyatlástörténet veszi vele kezdetét, mely a totalizáló ész hatalomra

---

<sup>287</sup> Voltaire 1991, 70.

<sup>288</sup> Adorno - Horkheimer 2011, 20.

jutásában csúcsosodik ki. A „varázstalanító folyamat” során a Bacon szellemében fogant tudomány kiszorít mindent a világ magyarázatából, ami nem ragadható meg racionálisan, vagy nem kvantifikálható.

A mű egyik alaptézise az, hogy az emberek mindentől elidegenednek, ami felett hatalmat gyakorolnak, a dolgok pedig „az uralom szubsztrátumává” válnak ebben a struktúrában.<sup>289</sup> De nemcsak a természettől idegenedik el az ember, hanem a többi embertől, és önmagától is, ahogy a műben olvashatjuk: „Az ember a tőle gyakorlatilag elvárt konvencionális reakcióknak és működésmódoknak a csomópontjává zsugorodik.”<sup>290</sup> A polgári munkamegosztás és az industrializmus, a tömegtermelés mind-mind tetézik ezt a folyamatot, aminek végeredményeként a szellem eldologiasodik, a gondolkodás pedig csupán az önfenntartás mechanizmusává válik. Ennek a hosszas folyamatnak a kiindulópontja tehát a természet leigázásának gondolata, melyet a szerzőpáros Bacon filozófiájából eredeztet.

Ugyan egészen másfelől közelíti meg a hatalom gyakorlásának témakörét, de talán éppen ezért érdemes bevonni Karl Löwith *Világtörténelem és Üdvtörténet* című művét elemzésünkbe.<sup>291</sup> A mű záró soraiban a következőket olvashatjuk:

A természet fölött uralomra jutó modern tudomány ideálja és a haladáseszme nem a klasszikus világban, s nem is keleten merült fel, hanem Nyugaton. De mi tette lehetővé számunkra, hogy a világot az ember képére formáljuk át? Vajon a hit, hogy egy teremtő isten képére formáltattunk, az eljövendő Isten Országába vetett remény és keresztény parancsolat, hogy az összes népek üdvére hirdessük az evangéliumot – ez változott volna át azzá az arcátlan világi igénnyé, hogy az ember képére jobbítsunk a világon, és megváltsunk primitív népeket?<sup>292</sup>

Löwith ugyan nem Baconre, hanem Descartes-ra hivatkozik a természet fölött uralomra jutó modern tudomány szószólójaként, de bizonyára az angol filozófust is az alapítók között tartja számon.

A *Világtörténelem és Üdvtörténet* szerzője noha haladáseszméről ír, már az idézett szöveg kontextusából is láthatjuk, hogy ez az irány nem feltétlenül pozitív. Löwith szerint a történelemfilozófia a vallási eszkatológiából eredeztethető – annak egy szekularizált formájaként –, ám alapjaiban összeférhetetlen bibliai eredetével. A történelem ugyanis

---

<sup>289</sup> U.o. 25.

<sup>290</sup> U.o. 46.

<sup>291</sup> Magáról a műről és annak tágabb történeti kontextusáról ld. Miklós 2011.

<sup>292</sup> Löwith 1996, 255.



egymásba fonódó eseménysorok értelmes láncolataként írható le, a Bibliában viszont egyedül Krisztus fellépésében találunk releváns történeti eseményeket. Emellett már maga a haladáshit is idegen a kereszténységtől: „sem a kereszténység, sem az antikvitás nem volt profán és haladó. Ha a bibliai és a görög történelmi gondolkodás valamiben megegyezik, akkor az az, hogy mindkettő mentes a haladás illúziójától. Az isteni Gondviselés kiszámíthatatlan beavatkozásába vetett keresztény hit, együtt annak hitével, hogy a világ hirtelen véget érhet – hatásában megegyezett a növekedés és pusztulás visszatérő körpályáiról szóló görög tannal: megakadályozta a határtalan haladásba vetett hit megszületését.”<sup>293</sup> A haladás eszméjéhez hozzátartozik az a hit, hogy maga az ember a történelem alakítója, akinek sorsa a saját kezében van, ám ennek nyoma sincs a keresztény dogmákban. Mindent összevetve ez egy meghasonlott állapotot eredményez: a történelem a kereszténységből eredeztethető, de lényegében keresztényellenes. Maga a haladás tehát egy illúzió, iránya pedig bizonytalan.

A legközvetlenebb kapcsolódási pontot Bacon-höz Löwith vitatársa, Hans Blumenberg jelenti, aki *Die Legitimität der Neuzeit* című művében számos helyen hivatkozik az angol filozófusra.<sup>294</sup> Blumenberg alkalmatlannak tartja a szekularizáció kategóriáját arra, hogy történeti magyarázóerővel bírjon. Összességében mind a szubsztancializáló, mind a metodologizáló történelemfilozófia ellenében fejt ki álláspontját, amely szerint egy adott korszak csak olyan kérdéseket – és csakis kérdéseket - vehet át egy másik korszaktól, amire sajátos jellegéből adódóan válaszolni is tud. Így tehát a történelem meghallott és meg nem hallott kérdések dinamikája szerint írható le.<sup>295</sup>

Blumenberg alapvetően Löwith szekularizáció-tézise ellen érvel, és noha magának a haladáshitnek a valós történelmi jelentőségét nem kérdőjelezi meg, a gyökerét mégsem az eszkatológiában látja. Ennek nyomatékosságaként demonstrálja többek közt Baconnak a paradicsomi állapotok visszaállítására irányuló gondolatainak alapvetően teológiától függetlenül – is - értelmezhető mivoltát. A német filozófus ezt a törekvést a természet feletti uralom visszaszerzéseként értelmezi; a cél tehát visszaállítani azt az állapotot, amiben Ádám uralta a bűnbeesés előtt a természetet. Az elemzés során leginkább a teológiai sémával összeférhetetlennek tartott elemek feltárását tűzi ki célul. Fontosnak tartja, hogy hiányzik a feltámadás gondolata Bacon leírásából, és az időszemlélete sem eszkatologikus, hanem sokkal inkább pogány eredetű – tehát ciklikus szerkezetű, semmint lineáris -, mivel egy korábbi állapotot szeretne visszaállítani, és nem valami újat létrehozni. Kiemeli, hogy ez az – újból -

---

<sup>293</sup> Löwith 1996, 252.

<sup>294</sup> Blumenberg Bacon-értelmezéséről ld. Bassler 2012, 35-60.

<sup>295</sup> Vö. Boros 2007, 1188.

elérendő állapot nem a túlvilági üdvösségre, hanem az evilági boldogságra, és így inkább a mágikus hagyományhoz áll közelebb, mintsem a teológiához. Valójában tehát a természet uralmára való törekvést bújtatta Bacon teológiai köntösbe Blumenberg szerint; a vallásnak csak a moralításra van bármifajta befolyása, a természet kutatása teljességgel autonóm terület marad.<sup>296</sup> A látszólagos bibliai keretet így ha zárójelbe tesszük, arra a következtetésre juthatunk, hogy szinte semmiben nem tér el Bacon célkitűzése Descartes-étől, hogy a természet uraivá váljunk.

Érdekes még bevonnunk Schmidt-Biggemann *Teodícea és tények* című művének az eredendő bűnről szóló fejezetét, hogy némileg árnyaljuk Blumenberg kissé egyoldalú elemzését. A szerző annak a nagy ívű folyamatnak a bemutatására vállalkozik, hogy a racionális teológia és a teodiceák előretörésével hogyan válik egyre inkább kritika tárgyává a Biblia, és hogyan veszíti el teológiai funkcióját az üdvtörténet az ész ítélőszéke előtt. Ez a folyamat Leibniz teodiceájában csúcsosodik ki a mű gondolatmenetében, aki a bűn eredetét áttolta a világ ontológiai szerkezetére, hogy Istent felmentse a világban található rossz felelőssége alól. A lehetséges világok legjobbjában fizikai és morális jók azonosak, metafizika és morál egybeesik, ezért a világ megismerése egyszersmind az isteni szeretet megismerését is jelenti. Ez a modell szisztematikusan kizárja az eredendő bűn elgondolását. Emellett a halált is átértelmezi Leibniz - ami ugyebár az eredendő bűn következménye volna –, örök létrejövésre és elmúlásra. Az emberi hübrisz is kiszorul tehát a bűnbeesés magyarázatból.<sup>297</sup>

Hasznos lehet azonban egy olyan levezetést is felidézünk a műből, ahol még jobban tetten érhető a bűnbeesés analógiája. Ehhez Rousseau lehet a kapocs, mivel az általa felvázolt hanyatlástörténet is alapvetően a bűnbeesés szerkezetére épül Schmidt-Biggemann leírásában.<sup>298</sup> Eszerint az aranykor boldog állapota a paradicsomi állapot megfelelője volna, majd ezt követi a bűn-cselekvés, amely a tulajdonképzéshez köthető, s ennek a következménye a boldogtalanság, ami a társadalomban élő ember állapota.<sup>299</sup> A bűnbeeséssel

---

<sup>296</sup> Vö. Blumenberg 1999, 106-107.

<sup>297</sup> Vö. Schmidt-Biggemann 2011. 103-109.

<sup>298</sup> Vö. Schmidt-Biggemann 2011. 114-115.

<sup>299</sup> Nem ez az egyetlen kapcsolódási pont Rousseau-val, az elidegenedés fogalma felől is helytálló lehet az összevetés, ha azt olyan egyszerű formában értelmezzük, mint eltávolodás valamitől, valami meglévőnek az elvesztése, vagy mint valami közelségi viszonynak a meggyengülése. Rousseau-nál az elidegenedésről beszélhetünk egyrészt kultúrkritikai értelemben, mivel úgy tartotta, hogy a tudományok és a művészetek felelősek azért, hogy korának társadalma kizárólag a látszatra, a hivalkodásra, és az elismerés vágyára épül fel, és így a morális kötelek is felbomlottak benne. Az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* című írásban pedig egyfajta eredeti állapottól való eltávolodás folyamatát követi nyomon, ahogyan a mesterséges szükségletektől még mentes vadember fokozatosan elveszti a szabadságát, és végül a tulajdonon

való analógia abból fakad, hogy Rousseau is egy cselekedettel kapcsolja össze a paradicsomi állapotot a romlás állapotával, nevezetesen a tulajdonképzés nyelvi cselekedetével. A megváltásnak viszont nincs helye ebben a modellben, ugyanis így alapvető kritikai funkcióját vesztené el Rousseau leírása, amely a korai felvilágosodás optimizmusának a cáfolata.

Ugyan Bacon bűnbeesés értelmezése nem tárgya Schmidt-Biggemann gondolatmenetének – ami egyébként is alapvetően a 18. század fejleményeire koncentrál –, de tulajdonképpen beilleszthető volna az általa felvázolt sémába. Baconnál a bűnbeesés kerettörténete még a bibliai leírást követi, viszont a tudománynak az üdvtörténetben betöltött szerepe már korántsem magától értetődő, így tulajdonképpen egyfajta racionalizálódási folyamat részeként is értelmezhető a teológiai funkciója. Mindazonáltal maga a teológiai keret még valós, történeti elemekből épül fel, és így azaz ideál is könnyebben megragadható, amelytől eltávolodtunk, és amelyhez visszautat kell találnunk. A tudomány lényegi szerepe viszont megkérdőjelezhető ebben a folyamatban, főleg akkor, ha Rousseau gondolatait vesszük viszonyítási alapnak, akinél a tudomány inkább már táplálja az elidegenedést, mintsem, hogy bármilyen pozitív irányú változást várhatnánk tőle. Ám már a disszertáció jelen részének tanulságai fényében is kétségeink támadhatnak afelől, hogy helyes-e Bacontól eredeztetnünk a haladáshit modern eszméjét? Noha nyilván eltérő a történelemfilozófiák és felvilágosodás-értelmezések retrospektív szemlélete attól, ahogyan Bacon korában tekintettek a jövő felé, ez a perspektíva nem feltétlenül azonosítható a tudomány fejlődésébe vetett vak hittel. Lássuk hát immáron Bacon szövegeit közelebbről is megvizsgálva – és bevonva a fejezet tanulságait is –, hogyan vélekedett ő maga a történelem és a tudomány jövőjének kapcsolatáról, kiegészítve ezzel az Új Atlantiszról szóló fejezetünket és az előző részek fejleményeit!

#### **4.3. A tudás mint érték**

A *Novum Organum* első részében Bacon számos helyen reflektál arra, hogy mitől kitüntetett

---

és a munkamegosztáson alapuló társadalom kialakulásával függési viszonyba kerül másokkal, és teljességgel szerzett szükségletei kielégítésének rendeli alá onnantól az életét. Bacon felől nézve az *instauratio* fogalma lehet a kapocs, ami egyaránt jelentheti valami újnak a létrehozását, felépítését, csakúgy, mint valaminek a helyreállítását, megjavítását, aszerint, hogy milyen kontextusban használják azt. Így program szintjén a bűnbeeséssel megromlott állapotok helyreállításaként értelmezhető, ami egy olyan eredeti állapot elérését tűzi ki célul, ami valaha adott volt, de eltávolodtunk tőle. Ebből a megközelítésből háromféleképpen beszélhetünk Bacon gondolkodásában elidegenedésről: először is az eredeti, s tökéletesebb emberi természet viszonylatában a romlott emberi természethez képest; másodszor, ember és természet viszonylatában; harmadszor pedig Isten és ember viszonylatában.

saját kora a tudományok művelése szempontjából, és milyen tényezők gátolták a megelőző korokat abban, hogy a fejlődés útjára lépjenek. A 78. aforizmában a következőképpen írja le a tudományok alakulását saját koráig:

Az emberi emlékezet és tudomány körülbelül huszonöt századot ölel át, melyek közül legföljebb hatról mondhatjuk el, hogy termékeny volt a tudományokban és kedvező a fejlődésükben. Nem csupán a földön, hanem az időben is vannak sivatagok és pusztaságok. Igazából csak három forradalmat és kedvező időszakot tarthatunk számon: az elsőt a görögöknél, a másodikat a rómaiaknál, az utolsót minálunk, vagyis Európa nyugati népeinél; és alig két-két évszázad esik egyre-egyre. A közbülső időszakokban nem volt a tudománynak termékeny és gazdag aratása. Az arabokat és a skolasztikusokat nincs miért emlegetnünk: ezek a közbeeső időkben számos értekezésükkel inkább letarolták a tudományt, mintsem súlyát gyarapították volna. Ha tehát az okát keressük annak, hogy miért fejlődött ennyire jelentéktelen mértékben a tudomány, megállapíthatjuk, hogy ezért elsősorban a kedvező időszakok rövidsége a felelős.<sup>300</sup>

Bacon a következő aforizmákban összegzi azokat a tényezőket, melyek gátolják a tudomány fejlődését, és azokat is, amelyek elősegítik gyarapodását. Legfőbb hiányosságnak azt emeli ki, hogy a természetfilozófiával igazán komolyan egyik korszakban sem foglalkoztak. A görögöknél ugyan volt egy rövid időszak, amikor a természetfilozófia virágzott – Thalész idejében – de Szókratész megjelenésével ez véget ért, és az erkölcsfilozófia került az érdeklődés középpontjába. A rómaiak is az utóbbi művelésével foglalatostkodtak a leginkább, emellett pedig az államügyeknek szentelték idejük java részét, mivel a birodalom fenntartása számos ember munkáját vette igénybe. Nyugat-Európában pedig elsősorban a teológia az, ami eltérítette az embereket a természet kutatásától, és a vallási viták sem kedveztek a tudomány művelésének. Bacon mindemellett kiemeli általánosságban az elődök túlzott tiszteletének gátló hatását, és a babonák téveszméit, félrevezető magyarázatait, melyek szintúgy útjába álltak a fejlődésnek. A helyes út pedig az volna, ha a káros berögződésektől mentesen, kellő komolysággal, a tekintélyek tiszteletét hátrahagyva vágánk bele a természet kutatásába.

Ugyanakkor érdemes kiemelnünk, hogy távolról sem garantált az, hogy minden a tudomány műveléséhez szükséges körülmény hosszabb távon is fennálljon. Elég például a

---

<sup>300</sup> Bacon 2001, 96. (I/78.) –a fordítást módosítottam.

politikai forrongásokra gondolnunk, melyek Bacon leírásában időről-időre felütik fejüket az államok életében. Orpheusz mítoszából láthattuk, hogy a tudomány feladata volna kivezetni az emberiséget ebből a bizonytalan és kiszolgáltatott állapotból, ám hogyan lehetséges ez, ha a béke és a stabil politikai háttér már önmagában előfeltétele a tudomány művelésének? Ha magát a tudományt is kedvező és kedvezőtlen időszakok váltakozása határozza meg, hogyan teremthet állandóságot, és miképpen teheti jobbá végleg az életünket?

Erre a dilemmára magyarázatul szolgálhat az, ha Bacon korára úgy tekintünk, hogy az hirtelen olyan fokú fejlődés útjára lépett, amely összemérhetetlen távlatokba helyezi a korábbi korszakokhoz képest. Számos példát találhatunk a *Novum Organum*-ban, ami alátámaszthatja ezt az értelmezést. A 84. aforizmában Bacon az ókoriak tudományát a fiatalságához hasonlítja, saját korát pedig az öregséghez, és úgy vélekedik, hogy ahogy érettebb ítéleteket várunk az öregebb embertől, úgy az érettebb korba lépett világtól is nagyobb eredményeket várhatunk.<sup>301</sup> Itt látszólag egy lineáris élettörténethez hasonló utat járunk be, amely nem ismétlődő események láncolatára épül. Ez alapján úgy tűnhet, hogy a történelem valahonnan valahová tart, és egy bizonyos ponton véget fog érni, ami nem a korábban felvázolt ciklikus szerkezetet tükrözi. Ugyanakkor Bacon nem fejt ki részletekbe menően ezt a gondolatmenetet, nem ír a halálról, a pusztulásról, sem pedig az esetleges újjászületés lehetőségéről, ezért messzemenő következtetéseket csupán ebből nem vonhatunk le. A 90. aforizmatól kezdve egészen az első rész végéig viszont olyan érveket sorakoztat fel, melyek reményre adnak okot a – saját programja mentén művelt – tudomány sikerét illetőleg. Bacon elsősorban a földrajzi felfedezésekkel és az új találmányokkal próbálja szemléltetni azt, hogy mennyivel több ismerettel rendelkeznek a saját korában a világról, ahhoz képest, ahogyan ez az ókorban volt. Ezzel azt szándékozik nyomatékosítani, hogy egészen más feltételek mellett léptek korábban a tudományok útjára, mint az ő korában, és ezért kár volna a sikertelenségük miatt szkeptikusan állni az új tudomány fejlődéséhez. Itt ismételtén úgy tűnik, mintha amellet szólna Bacon, hogy a tudomány virágzása állandósulhat, és így nem jön el többé már a „sivatagok és pusztaságok” ideje.

A másik értelmezési lehetőség az, ha elfogadjuk, hogy Bacon igazából nem volt annyira feltétlen módon derülátó a tudomány jövőjével kapcsolatban, mint ahogyan az első pillantásra adódni látszik a tudományos főművéből. Ezt az álláspontot képviseli Paolo Rossi a *Bacon's Idea of Science* című tanulmányában.<sup>302</sup> Rossi amellet érvel, hogy egyáltalán nem olvasható ki egy haladáselvű történelemfilozófia Bacon műveiből. Az életműben ugyanis

---

<sup>301</sup> Bacon 2001, 102. (I/84.)

<sup>302</sup> Vö, Rossi 1996, 37-45.

nincs nyoma semmifajta egyértelmű fejlődésvonalnak, amit jól példáz többek közt az is, hogy a preszokratikus gondolkodókat többre tartotta a később alkotó Arisztotelésznél.<sup>303</sup> Rossi szerint Bacon magát a történelmet ciklikusnak gondolta el, és ez egyaránt vonatkozik akár a tudományokról akár a politikáról szóló írásaira. Magát a revolúció szót is ebben a hagyományos – asztronómiai - értelmében használta - önmagát ismétlő mozgásként -, és nem egy rendhagyó, új helyzetet teremtő eseményt kívánt jelölni vele. Rossi megjegyzi továbbá, hogy a *Novum Organum* reményre okot adó aforizmái is sokkal inkább egy bizonytalan jövő nehéz feladatához próbálnak hitet és erőt adni, mintsem a program sikerét garantálnák.

Továbbá a technológiával kapcsolatban sem volt Bacon olyan derűlátó, mint ahogyan azt általában szokták hangoztatni az értelmezők; ám ehhez példaként nem az *Új Atlantiszra* hivatkozik Rossi, hanem Daidalosz mítoszára a *Régiek bölcsességéből*, így érdemes lehet ebből az írásból is idéznünk:

Mindazonáltal az emberi élet nagyon is lekötözött nekik [a mechanikai művészeteknek], mivel nagyon sok dolgot az ő készleteiből húzunk elő, beleértve a vallási ereklýeket, az állam ékességeit, és általában az élet kultuszát. De ugyanebből a forrásból jönnek a vágy és a halál eszközei is; mert ha nem is beszélünk kurtizánok művészetéről, a legerősebb mérgek, fegyverek, és a pusztítás hasonló eszközei mind a mechanikai invenció gyümölcsei, és jól tudjuk, hogy ezek mennyiben meghaladják kegyetlenségben és pusztításban magát a Minótaurust.<sup>304</sup>

Daidalosz, az athéni ezermester alakjában jól tetten érhető az, ahogyan Bacon gondolkodott a mechanikai mesterségekről: számos hasznos és mesteri munka mellett az ő közreműködésével jött létre a félig ember, félig bika szörnyszülött, a Minótaurusz. És maga a labirintus is érdekes szerepet tölt be a történetben, melyet a mester épített Minósz király

---

<sup>303</sup> Rossi már az először 1957-ben megjelent Francesco Bacone, dalla magia alla scienza című művében is nagyvonalakban az idézett tanulmányban ismertetett álláspontját képviselte. Amellett, hogy kiemeli, a jövővel kapcsolatban sem volt olyan feltétlen módon bizakodó, mint ahogy azt gondolni szoktuk, arra is utal, hogy a múltat sem utasította el olyan mértékben, ahogyan azt kizárólag a *Novum Organum* nyomán gondolnánk. A számos sikertelen próbálkozás mellett a múltban is elismer értékes gondolkodókat, de ezt azért nem nyomtatékosítja jobban, mivel a legfontosabb törekvése az volt, hogy elutasítsa a tekintélytiszteletet, ami a fejlődés útjában áll. Vö. Rossi 1968, 46.

<sup>304</sup> multum enim illis debet vita humana, cum plurima et ad religionis apparatus, et ad civilium decus, et ad universæ vitæ culturam, ex illarum thesauris collata sint ; veruntamen ex eodem fonte emanant instru menta libidinis, atque etiam instrumenta mortis. Missa enim arte lenonum, venena quæsitissima, atque tormenta bellica, atque hujusmodi pestes (quæ mechanicis inventis debentur) probe novimus, quantum Minotaurum ipsum sævitia et pernicie superarint. Bacon 1829, 320-321. (Saját fordításom)

parancsára, hogy ide zárják be a szörnyet: mint alkotás csodálatraméltó, de gonosz célokat szolgál.

Rossi a tanulmánya konklúziójában az egyoldalú értelmezéseket okolja azért, amiért Bacon a modern tudomány rossz oldalát megtestesítő gondolkodóvá lett, akitől a „vulgáris utilitarizmus” szellemét és a természetet leigázni vágyó, zsarnoki törekvéseket eredeztetjük. Ide sorolja például frankfurti iskola képviselőit is, különös tekintettel az Adorno-Horkheimer szerzőpárosra. A leegyszerűsítő interpretációk vezettek el oda Rossi szerint, hogy Bacon egy szimbólummá lett leredukálva, ami mögül elvesztek a valódi gondolatok. Majd megismétli a haszonelvű értelmezésekkel szemben megfogalmazott érveit, melyeket - más írásaiból kiindulva - az elme *idolum*aíróról szóló fejezetben már ismertettünk.

Az egységes értelmezés tekintetében, az eddigieket összevetve alapvetően két interpretációs vonalat különböztethetünk meg: az egyik kizárólag a természetfilozófiát helyezi a tudományos program előterébe, a másik pedig politika, morál, történelem, és akár a teológiai keret összefüggéseiben pozicionálja azt. A természet kutatását teljesen autonóm területként értékelő értelmezések komolyan veszik Isten akaratának és hatalmának az első részben felvázolt szigorú elválasztását, amivel Bacon biztosítottak látták, hogy a teológia ne álljon a módszeres vizsgálódások útjába. Ha azonban a természet uralmát tekintjük is a baconi filozófia legfőbb célkitűzésének, abból még önmagában nem következik, hogy el kellene köteleződnünk kizárólag a tudományra fókuszáló értelmezési irány mellett. Lehetséges ezt a törekvést a politikával összefüggésbe hozni: ahogy az állam határainak kiterjesztését szorgalmazza Bacon a politikai témájú írásokban, azok az elvek mentén képzelhető el a természet egészének leigázása is. A Bacon szellemében működő tudomány célja ebből a megközelítésből tehát az volna, hogy a természet forrásait minél inkább az emberiség – vélhető - hasznára, az emberi igények kielégítésére fordítsa. A hatalomként értelmezett tudás pedig az uralmi viszonyok kiéleződését is implikálja: mind az ember és a természet viszonylatában, mind pedig általában az emberek között. A technika fejlődésével ugyanis egyre hatékonyabban gyakorolhatjuk uralmunkat csakúgy a természet felett, mint politikai értelemben. Ezen értelmezési módot követve a politika és a tudomány szorosan összekapcsolódik egymással, melyben ez előbbi primátusát az jelentené, hogy maga a tudás csak eszköz annak az általánosabb célnak az eléréséhez, hogy maximalizálhassuk hatalmunkat. *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című esszé politikai programja - amely az állam határainak kiterjesztését tűzi ki célul - a tudománnyal való összefüggésében az emberi hatalom kiterjesztésének feleltethető meg a természet felett. Ebbe az interpretációs irányba viszont nehezen illeszthetők be szerzőnk vallásra irányuló gondolatai, így leginkább ennek az

iránynak a képviselői törekszenek azokat figyelmen kívül hagyni, vagy őszintétlenségüket leleplezni.

A disszertációban amellet köteleztük el magunkat, hogy Bacon bűnbeesés értelmezéséből kiindulva kíséreljük meg filozófiájának egységes értelmezését. Ez a törekvés sem teljesen magától értetődő, mivel amellet, hogy már az egységes értelmezés lehetősége is kérdéses, az további problémákat vet fel, hogy egész pontosan milyen területeket kellene ebbe bevonnunk. Az első részben beláthattuk, hogy a *prima philosophia* és az *instauratio* fogalmi biztosítják, hogy összekapcsolhassuk egymással tudományt és teológiát, melyek ugyan külön utakon járnak, de a program előrehaladtával egyre több lehetőség adódhat az összefonódásukra Bacon szerint. A második részben annak jártunk utána, hogy a politika mi módon hozható összefüggésbe a tudományokkal, és megállapítottuk, hogy a megnövekedett hatalom gyökeresen átformálhatja nemcsak a természethez való viszonyulásunkat, hanem az államok életét is. A tudomány elhozhatja a békét, de a zsarnokság eszközévé is válhat attól függően, hogy arra alkalmas emberek lesznek-e a hatalom birtokosai. Ez viszont már nem a jelen problémája Baconnál, hanem a jövőbe vetül ki, így célravezető lehet a történelem és általában az idő szerepét beilleszteni az eddig felvázolt gondolatmenetbe.

Noha Rossi meggyőzően érvel amellet, hogy Bacon időszemlélete alapvetően ciklikus szerkezetű, úgy gondolom, hogy ez nem feltétlenül érvényes a tudomány fejlődésével kezdődő új korszakra. Ahogy már Orpheusz mítoszából is láthattuk, a politika világa akkor válik egyeduralkodóvá, ha a természetfilozófia csődöt mond. Ám mi történik akkor, ha a természetfilozófia mégiscsak hosszas virágzásnak indul és számtalan találmánnyal látja el az emberiséget, melyek alapjaiban formálják át a hétköznapi életet? A ciklikusság a mítoszértelmezésben ahhoz az elhatározáshoz köthető, hogy az emberek lemondanak a természetfilozófia – és általában a tudomány – sikerének lehetőségéről, és ezért individuális érdekekkel és hírnévvel próbálják az örökkévalóságot megszerezni, ami folyamatos érdekellentétekhez vezet. Ebből úgy tűnik, hogy másfajta időszemlélet jellemzi a tudomány uralta korszakot, mint a politikai csatározások világát. A *Novum Organum* ciklikus leírásában csak rövid időszakokra terjedt ki a tudomány felemelkedése, és az sem a módszeres kutatás eredménye, hanem inkább véletlen egybeesések, és kiemelkedő egyéni teljesítmények következménye volt. Az induktív alapú módszer szabályozott alkalmazása tűnik a garanciának arra, hogy a tudomány ne térjen el többé a valós, látható céloktól, és ne váljon újra terméketlen viták színterévé.

Önmagában persze ez még nem tűnik elégségesnek ahhoz, hogy meggyőzzön minket afelől, hogy a tudomány felemelkedését ne követhetné egy hanyatló korszak. Az *Új Atlantisz*



cselekménye azonban szintén nem erre utal; Bensalem szigete ugyanis mindössze egy vérontás nélküli háborút tud magáénak, pedig az elbeszélés legalább 1900 év történetét fedi le. Nyoma sincs tehát az utópiában különböző korszakok váltakozásának: a tudomány stabilitást és jólétet teremtett a szigeten; ám az előző rész elemzésének fényében az már korántsem biztos, hogy ez mindig is így fog maradni. Salamon Háza tagjának leírásából úgy tűnik, hogy olyan magas fokú fejlettségi szintet értek el Bensalem szigetén, hogy valószínűleg egy háború során könnyedén leigáznák bármelyik korabeli államot. Ebből a megközelítésből a technológia akárcsak Daidalosz mítoszában láthattuk kétélű fegyver: monumentális alkotások eszköze, amely a teremtést és a pusztítást is szolgálhatja. Salamon Házának kezében látszólag a szigetlakók kényelmét szolgálják ki a technológia vívmányai, ám mi garantálhatja azt, hogy a jövőben is bölcs vezetői lesznek a tudományos társulatnak? De talán még inkább célravezető, ha átfogalmazzuk a kérdést: garantálhatja-e bármi is, hogy a kezükben lévő hatalmat mindig jó célokra fogják felhasználni?

Baconnál nem találhatunk arra utaló gondolatokat, hogy az emberek erkölcsi gyökeresen átformálhatóak. Ezt jól példázzák a szerző esszéi, melyek az emberi természet sokszínűségét mutatják be, és hogy bizonyos helyzetekben mennyire nehéz eldönteni, hogy mi a helyénvaló cselekedet. Teológiai kontextusban maga a bűnbeesés aktusa abból fakadt, hogy az ember birtokába akart kerülni a morált meghatározó tudáshoz, hogy ő maga válhasson törvényhozóvá, és így Isten helyébe lépjen. Hogy mit tekintünk jónak és rossznak az tehát nyilvánvalóan Isten akaratából fakad, ám hogy miképpen válhatunk erényessé, abba már lehet beleszólásunk. Az *Új Atlantiszban* egyedül a vallást tekinthetjük e tekintetben útmutatónak, amely segít abban, hogy a megnövekedett hatalomra szert tevő tudósok önmérsékletet gyakoroljanak és jó célokra használják fel tudásukat. Nincsen nyoma viszont olyan radikális gondolatoknak, mint amelyeneket Campanella *Napvárosában* olvashatunk az emberek jobbá tételéről. A műben ennek elsődleges eszközét a nemzés szigorú szabályozása jelenti: „legtöbbször, minthogy azonos konstellációkban nemzették őket, az egykorú gyerekek hasonló erényekkel, természettel és külső adottságokkal rendelkeznek. Nagyon szeretik és segítik egymást, ez pedig a szilárd egyetértés alapja a köztársaságban.”<sup>305</sup> Ugyan a család ünnepe egyfajta termékenységi ünnepnek tűnik az *Új Atlantiszban*, mivel annak alkalmával a harmincnál több utóddal rendelkező családfőket ünneplik, de magának a nemzésnek a szabályozásáról, az ember „nemesítéséről” nincsen szó ebben a műben sem, ahogy alapvetően Bensalem népének erkölcsi neveléséről sem. Még Ádám és Éva fürdője esetében

---

<sup>305</sup> Campanella 1996, 45.

feltételezhetünk hasonló jellegű szándékot abban, amikor a házasulandó fél egyik barátja megnézheti meztelenül a másik félt, hogy meggyőződjön annak „rejtett hiányosságairól”, de ha feltételezzük is, hogy a másik fél termékenységéről kell meggyőződnie a barátnak, ez akkor sem vethető össze azzal a szabályrendszerrel, mint amit Campanella vázol fel *Napvárosában*.

Ha azonban nincs szó az erkölcsök, és általában az emberi természet gyökeres megváltoztatásának lehetőségéről, akkor igencsak valószínűtlennek tűnik az utópiában felvázolt hosszas, békés időszak. Ezzel kapcsolatban viszont érdemes kiemelni, hogy noha Bensalem lakóinak hétköznapijai nem zajlanak láthatóan szabályozott keretek között, Salamon Házának tagjai ellenben már szigorú időbeosztás szerint élnek. A tudósoknak és a politikai hatalom birtokosainak tehát úgy tűnik, hogy különös körültekintéssel, szigorú szabályrendszer szerint kell élniük, és bizonyára az ilyen hivatást választók – vagy hivatásra választottak – nevelésére is nagy hangsúlyt fektetnek Bensalem szigetén. Ám még a legnagyobb fokú óvatosság ellenére is előfordulhat, hogy rossz kezekbe kerül a hatalom – mihez kezdhetünk hát ezzel a helyzettel?

A legkézenfekvőbb kiindulópont az lehet, ha az utópia hiányzó részeit kísérelnénk meg úgy elképzelni, hogy az uralkodó eltévelyedik, és a pusztítás eszközévé teszi a technológia vívmányait. A hadászati eszközök viszont már olyan fejlettséggel bírnak – ha Bacon leírását követjük –, hogy akkora rombolást hagyhatnak maguk után, amire már nem feltétlenül érkezhetsz válaszcsapás. A tudomány fejlődésével megnövekedett hatalom tehát egyfajta határhelyzetet teremt: vagy békét és jólétet teremt – mint Bensalem szigetén –, vagy pedig visszafordíthatatlan pusztulást és nyomort hagy maga után. A két út között pedig voltaképpen maga az ember áll, a jó és a rossz választására egyaránt alkalmas emberi természet. A történelem maga válaszol ebből a perspektívából Kantnak arra a kérdésére, hogy mi az ember? A megnövekedett hatalom vezet ki tehát minket a körforgásból és teszi majd véglegesen jobbra vagy rosszabbra az életet.

Mindent összevetve úgy tűnik, hogy maga a teológia és a bibliai eredetű erkölcsi tanítás adott, ahogy a tudomány megállíthatatlan fejlődése is borítékolható, ám a két jól megragadható tényező mellett maga a történelem és a politika bizonytalan kimenetelt hordoz magában. Az *Új Atlantisz* nem kizárólagosan pozitív végkicsengése jól példázza, hogy Bacon íróként is megmaradt politikusnak, avagy a politika működését jól ismerő embernek. A történelem lehet a döntő abban, hogy a *caritas* erénye és a technológia fejlődésével megnövekedett hatalom mellett az egyének és a különböző csoportok közti érdekellentétek alárendelődnek-e egy közös célnak, vagy inkább még jobban kiéleződnek és végleg

szétfeszítik kereteiket? A jóra való törekvés hármass felosztásában bevonhatjuk magát az eszközhasználatot is: saját érdekeinket szolgálják az eszközök, kisebb közösségeket, vagy az emberiség egészét? Maga a baconi formában igazság és hasznosság összefonódásával egy olyan világot feltételez, melyben a megnövekedett tudás egyre jobbra teheti az életet. Ám ehhez elengedhetetlen, hogy jó célokra használjuk fel a hatalmunkat, ugyanis enélkül az *instauratio* egész programja csöndöt mond. A paradicsomi állapot nemcsak Ádám magasabb fokú tudásában merült ki, hanem abban is, hogy elfogadta Istennek a jóra és a rosszra vonatkozó akaratát, és nem akart a helyébe lépni.

Végezetül érdemes még kitérnünk a tudomány szerepére néhány gondolata erejéig a teológiai keret és a történelem perspektíváját együttesen is bevonva vizsgálódásunkba. Mint azt már kiemeltük, a tudomány szerepe korántsem magától értetődő üdvtörténeti perspektívából nézve, ahogy az sem, hogy maga a történelem – azaz Krisztus első és második eljövetele közötti időszak – bármilyen teológiai relevanciával bírhat. A leghatározottabban Ágoston képviseli azt az álláspontot, hogy ez az időszak teljesen indifferens üdvtörténeti szempontból, mivel az isteni kinyilatkoztatásból olvasható ki az igazság és nem magából a történelemből. Ahogyan Löwith fogalmaz:

Ágoston *Isten városáról* című munkája minden kereszténynek nevezhető történelemfelfogás mintája. Nem történelemfilozófia, hanem a kereszténység dogmatikus magyarázata a világ eseményeiben. Ágoston a keresztény tanítás igazságát szent és profán történelmen magyarázza, de önmagában a világtörténelemnek nincs önálló érdekessége és értelme a szemében. Isten városa nem a történelemben magát megvalósító ideál, s földi létében az egyház is csupán képviselője a történelemfeletti *civitas Dei*nek. Az egyház feladata Ágoston szerint nem a keresztény igazság kibontása a világtörténelem egymást követő korszakai során, hanem az egyszer és mindenkorra kinyilatkoztatott és bizonyos igazság hirdetése és terjesztése.<sup>306</sup>

Persze találhatunk bőven példát arra is, miképpen próbálták meg magát a világtörténelmet keresztényi szemszögből megérteni, elég ha csak Bossuet vállalkozására gondolunk, aki *Discours sur l'histoire universelle* című munkájában a gondviselés lenyomataként értelmezi a történelem menetét.

---

<sup>306</sup> Löwith 1996, 217.

Bacon szerint a történelemnek igenis van teológia relevanciája, elég ha csak a már korábban többször is idézett Dániel próféta jövődőlésére gondolunk, amelyben a tudományok gyarapodását a végzettel kapcsolta össze a *Novum Organum* gondolatmenetében. Ebből a szempontból megközelítve a tudomány gyarapodásának korszaka előrevetíti – vagy legalábbis látható közelségbe hozza – a végítélet idejét. Ám milyen szerepet tölt be az evilági boldogulás vagy éppen szenvedés üdvtörténeti szempontból? A *Confession of Faith*-ben láthattuk, hogy Isten a természet működését csak a megváltás miatt törli meg csodákkal, ami garantálja a szabályszerű működését és törvényeinek megismerhetőségét. Ebből viszont az is következik, hogy maga az üdvözülés nem ebben a világban dől el; ha vissza is állítjuk a paradicsomi állapotokat, az nem léphet a túlvilági boldogság helyébe. Max Weber felől olvasva inkább azt a hitet táplálja ez evilági boldogulás, hogy a túlvilágon is jó eséllyel üdvösségre számíthatunk. Ezt azért fontos kiemelni, mivel White értelmezésében a tudomány – és az emberiség - látszólag nemcsak a természet, hanem Isten felett is győzedelmeskedik, ami viszont ellentétben áll a hitvallásban bemutatott gondolatokkal.

Persze ez nem jelenti azt, hogy ne gondolnánk rendhagyónak a tudománynak ennyire hangsúlyos – előrejelző - szerepét a megváltás tekintetében. De ez mégsem annyira rendhagyó, ha a filozófiatörténet későbbi fejleményeinek összefüggéseiben helyezzük el Bacon álláspontját. Tulajdonképpen az egyre nagyobb teret nyerő teodíceák kapujában vagyunk Bacon korában, melyek – mint Schmidt-Biggemann elemzésében láttuk – egyre inkább szorították ki a bibliai elemeket a rendszerszintű világmagyarázatokból. Így szerzőnk sajátos teológiai álláspontját érdekesebb lehet ebben a filozófiatörténeti közegben értelmezni, mintsem, hogy annak látszat mivoltát feltételezzük, ahogyan azt Blumenberg teszi. Bacon már a tudományos fejlődés útját járó, és korának kihívásaival komolyan szembenéző gondolkodó volt, aki a vallási meggyőződését megtartva próbálta meg összehangolni a különböző diszciplínákat. Az angol filozófus azzal, hogy a tudománynak egyre hangsúlyosabb teológiai relevanciát tulajdonít, ugyan megtörni látszik a hagyományos keresztény világmagyarázatok sémáját, de még így is jóval több valós – és kiemelt szereppel bíró – bibliai elem lelhető fel nála, mint ahogy az a későbbi századok jeles metafizikus gondolkodóinál általánosságban jellemző. Ezt jól példázza, hogy magának a tudományos programnak is a bűnbeesés előtti bibliai állapot jelenti a mintát, ahogyan Ádám a paradicsomban ismerte és uralta a természetet, és engedelmeskedett Isten akaratának. A természet póre uralásával önmagában viszont csak egyik feltétel teljesül, ám minden jel arra mutat, hogy ez a három nem választható el komolyabb következmények nélkül egymástól. Ha a felhasználás keretei nincsenek világosan megfogalmazva, a tudomány nagyon könnyen válhat a pusztítás

eszközévé; ám ne feledkezzünk meg a Bacon által sokkal inkább kiemelt értékteremtő mivoltáról sem, ami nemcsak átformálhatja, de jobbá is teheti a világot. A tudományos fejlődés gondolata tehát biztosan kiolvasható Bacon műveiből, ahogyan az is, hogy mire kellene használnunk a találmányokat; ám egyúttal a kétely is arra vonatkozólag, hogy a helyes utat választjuk-e majd.

## Összefoglalás

A disszertációban azt a célt tűztük ki magunk elé, hogy Bacon bűnbeesés értelmezése felől értelmezzük tudomány, vallás és politika összefüggéseit. Ehhez, ahogy azt az első részben megállapítottuk, különösen fontos az *instauratio* fogalom, amely létrehozást és helyreállítást is jelent. Az *instauratio* fogalmából kiindulva a baconi filozófia végcélja az ember és a természet közti megbomlott harmónia visszaállítása.<sup>307</sup> Bacon értelmezésében a bűnbeesés aktusa morális vétség volt; Ádám Isten helyébe akart lépni azzal, hogy megtagadta kinyilatkoztatott akaratát. A bűnbeesés következtében korlátozottabbak lettek az ismeretszerzés lehetőségei, és maga a természet hatóképessége is csökkent. Maguk az elme *idolumai* is részben a bűnbeeséssel bekövetkező romlásból fakadnak, amit csak tetéznak a tudomány reflektálatlan működéséből fakadó káros berögződések, helytelen praktikák. Arra jutottunk, hogy a programot keretbe foglaló *instauratio* fogalom mellett a *philosophia prima* kifejezés baconi értelmezése vetíti elő a különböző tudományterületek összefonódásának lehetőségét. Az első filozófia a tudományok közös törzse, amelyben az isteni, az emberi és a természetfilozófia találkozik, és legfőbb célkitűzése az, hogy összegyűjtse az egyes tudományágak közös axiómáit. Noha Bacon látszólag szigorúan elválasztja egymástól a természetfilozófiát és a teológiát, úgy tűnik, hogy ez csak a program kezdeti fázisára vonatkozik, amikor fontos az, hogy ne térjünk el a módszer szabta határoktól, ám az idő előrehaladtával nem zárta ki az egységes, különböző tudományterületeket átfogó magyarázatok lehetőségét.

A következő részben Bacon politikai filozófiáját elemeztük és arra jutottunk, hogy a tudomány fejlődése a politikáról való gondolkodást is gyökeresen átformálhatja. Ha csak a filozófus saját korát és az addigi történelmi tapasztalatot vesszük figyelembe, megállapíthatjuk, hogy a lordkancellár politikára vonatkozó gondolatai jól behatárolható

---

<sup>307</sup> Harmónia alatt itt nem valamifajta romantikus természetkultuszt értünk, hanem azoknak a tényezőknek az összességét, melyek a bűnbeesés előtt meghatározták Ádám életét a paradicsomban.

témák és megjelölhető hatások mentén írhatók le. Noha a morálfilozófia alapját jelentő *caritas* erénye a politikai csatározások világában sem veszti érvényét, annak is tudatában volt, hogy olykor a színlelés praktikáit is alkalmazni kell az adott célok elérésének érdekében. A *dissimulatio* szükségessége a humanista hagyományban gyakran felmerülő kérdés volt, így jól nyomon követhető, hogy Bacon álláspontja milyen hatások mentén formálódott. Ugyan politikai gondolkodása leginkább a közérdek szolgálatának gondolata köré összpontosult, már megjelenik nála az önérdek érvényesítésének legitim és másnak alárendelhetetlen szférája is, ami tacitista hatást mutat. Emellett érdemes még kiemelni Machiavelli, valamint az olasz történetíró és filozófus Guicciardini hatását, akiknél szintén központi szerepet töltenek be a színlelés politikai alkalmazásának és a szerencse hatalmának témái. Bacon álláspontja leginkább az utóbbi gondolkodóéval rokonítható, mivel ő maga is az alkalmazkodóképességben látta a jó uralkodó legfőbb ismervét, és a színlelést csupán kivételes esetekben tartotta célravezetőnek, szemben Machiavellivel, aki ezt elengedhetetlen praktikának tartotta a politikai élet szinte minden területén. A másik legfontosabb téma Bacon politikai filozófiájában az állam határainak kiterjesztése, amely szintén népszerű volt a korszak gondolkodói között. Ez esetben is jól kontextualizálható szerzőnk álláspontja: az anyagi javak és a megfelelő felszereltséggel szemben inkább a katonák edzettségében és harci kedvében látta a siker kulcsát egy háború kimenetelét illetően, így Machiavellivel értett inkább egyet Botero és Lipsius ellenében. Az állam legfőbb feladatának Bacon tehát a folyamatos terjeszkedést látta, amihez sikeresen megvívott háborúkra van szükség. Ám a *Novum Organum* egyes szöveghelyeit, Orpheusz mítoszáét és az *Advancement of Learning*ből a különböző testek vonzása alá kerülő vas példáját alapul véve arra jutunk, hogy ez nem Bacon végleges politikai álláspontja, mivel a tudomány művelésének közös érdeke felülírhatja az állandó hadviselés idejét azzal, hogy olyan közös cél reményével kecseget, amely összefoghatja az embereket. Ezt a perspektívát is figyelembe véve a közösségalkotás két eltérő szintjét különböztettük meg: reális szinten a jóra való törekvést az államok tagoltsága és az ebből fakadó eltérő érdekviszonyok határolják be, és ezekhez mérten kell annak a politikai közösségnek az érdekeit szolgálni, amelynek – állampolgárként - a részei vagyunk, míg ideális szinten a tudomány egy olyan stabilabb kohézióval rendelkező érdekközösséget teremthet, melynek tagjai nincsenek rákényszerítve arra, hogy időről időre konfliktusba kerüljenek egymással. Bacon reményei szerint tehát a tudomány a hosszú puszkaporos idők után megteremtheti a békét és a jólétet.

Ám némileg árnyalja ezt az optimista képet, ha az *Új Atlantiszt* is bele vesszük gondolatmenetünkbe, ahogyan ezt a disszertáció harmadik részében tettük. A legújabb

kutatásokban erre a műre egyre nagyobb figyelem összpontosul, mivel az értelmezők ebből kísérlik meg kiolvasni Bacon titkos politikai tanítását. Egészen eltérő interpretációk születtek a műről, egyik oldalról az igaz vallás és a tudomány egymást kiegészítő kiteljesedését látták benne, más megközelítésből viszont a természetfilozófia győzelmét vélték kiolvasni belőle a teológia felett. A mű cselekményének körültekintő elemzésével arra jutottunk, hogy noha a tudomány valóban békét és jólétet teremtett Bensalem szigetén, a hatalom valódi birtokosának tűnő tudós társaság pusztításra és szemfényvesztésre is alkalmas eszközök fejlesztésével is foglalkozik, ami aggodalomra ad okot. Ugyan az a benyomásunk, hogy jó kezekben vannak a találmányok Salamon Háza tudósainak személyében, de a szövegből kiolvasható annak a veszélye is, ha a megnövekedett hatalom rossz kezekbe kerül. Erre utal például az, hogy még a király elől is eltitkolják bizonyos találmányok létezését, ahogy a szöveg befejezetlenségéből is következtethetünk arra, hogy a béke idilli állapota nem a teljes lezárása *Új Atlantisz* történetének. Továbbá Ádám és Éva fürdőjéből valamint a család ünnepének néhány mozzanatából arra is következtethetünk, hogy Bensalem morális tökéletessége látszólagos csupán, és valójában nem tudtak felülemelkedni bűnös vágyaikon. Salamon Házára ez nem tűnik érvényesnek, de így is megmarad annak a lehetősége, hogy a hatalom esetleg olyanok kezébe kerülhet, akik nem a megfelelő célokra fogják felhasználni. A tudós társaság tehát noha megtestesíteni látszik a bűnbeesés előtti állapot idilli képét nagy fokú tudásukkal és morális tökéletességükkel, a mű cselekményéből mégis kiolvasható egyfajta bizonytalanság ennek tartósságára vonatkozólag. A megnövekedett hatalommal tehát még inkább fontossá válik, hogy megfelelő személyek legyenek a hatalom birtokosaira, és kérdésként merül fel, hogy milyen körülmények garantálhatják ezt. Salamon Háza egy szűk tudós elit társaságnak tűnik, melynek tagjai egyúttal a politikai hatalom valódi birtokosai is, és szigorú szabályrendszer szerint kell élniük nagy hangsúlyt fektetve a vallás gyakorlására ahhoz, hogy ne térjenek le a helyes útról.

A tanulságok fényében, hogy tisztábban lássuk hogyan vélekedett Bacon a tudomány jövőjéről, a disszertáció utolsó részében a történelemmel kapcsolatos gondolataival foglalkoztunk. Ehhez segítségül hívtuk a recepciótörténet néhány fontosabb elemét is, hogy azokból kiindulva kíséreljük meg Bacon történelem felfogását bemutatni. Arra jutottunk, hogy noha a *Novum Organum* aforizmái inkább ciklikus történelemszemléletet tükröznek, a tudomány fejlődésében való hit megtörni látszik ezt. Ám ezt a hitet nem a sokszor kissé egyoldalú utilitarista szemléletet tükröző „haladáshittel” azonosítjuk, hanem az *Új Atlantisz* és Daidalosz mítoszának ambivalens jövőképet festő perspektívájával. Ebből az olvasható ki, hogy Bacon szinte biztosra vette a tudomány rendkívül nagy léptékű fejlődését, ám abban

nem lehetett biztos, hogy valóban kizárólag jó célokra használjuk-e majd a találmányokat. A tudomány fejlődése így egyfajta határhelyzetet teremt a történelemben, mivel a megnövekedett hatalom olyan mértékű pusztítást hozhat, amely akár visszafordíthatatlan károkat hagyhat maga után, ellenben a tartós jólét állapotát is elhozhatja. Ez töri meg tehát a történelem ciklikusságát. Bacon egyértelműsíti is a történelemnek a teológiai relevanciáját, amikor Dániel próféta jóvendülésére utalva a tudományok gyarapodásának idejét a végzettel kapcsolja össze. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy maga a történelem felülírná az üdvtörténetet, és az evilági események hoznák le a földre az üdvözülést vagy a kárhozatot. Ezek inkább csak jelzésértékűek a túlvilági sorsunkat illetően. A program sikere tehát elsősorban attól függ, hogy képesek leszünk-e jó célokra fordítani a megnövekedett hatalmat, vagy pedig a pusztítás eszközeiként használjuk őket. Az *instauratio* programja ugyanis - ahogy a teológia keretből is adódik -, csak akkor lehet sikeres, ha a találmányokat a morális határokat figyelembe véve használjuk. Ez tehát a történelem tétje.



## Olvasmányjegyzék

- Adorno Theodor W. – Horkheimer M., 2011. *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Albertan, Christian 1992. „Les journalistes de Trévoux lecteurs de l'Encyclopédie” In: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 13/1. 107-116.
- Ambruel, David 2007. *Image & Paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens.
- Arisztotelész 2002. *Metafizika*. (ford. Halasy-Nagy József), Lectum Kiadó, Szeged.
- Augustinus, Aurelius 1982. *Vallomások*. (ford. Városi István), Gondolat, Budapest.
- Bacon, Francis 1799-1802. *Œuvres de François Bacon Vol 1*. (ford. Antoine Lasalle), L-N Frantin, Dijon.
- Bacon, Francis 1824. *The Works of Francis Bacon Vol IV*. W. Baynes and son, Paternoster Row, London.
- Bacon, Francis 1829. *The Works of Francis Bacon, Vol. XI*. William Pickering, London.
- Bacon, Francis 1838. *Considerations Touching a War with Spain*. In: *The Works of Lord Bacon, Vol I*. William Ball, Paternoster Row, London, 532-542.
- Bacon, Francis 1857. *Instauratio Magna, Novum Organum*. In: *The Works of Francis Bacon*. (szerk. James Spedding), Vol 1. Longman, London.
- Bacon, Francis 1858. *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Books II.-VI. In: Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath. (szerk., ford.) *The Works of Francis Bacon, Vol. IV*. Longman, London.
- Bacon, Francis 1882. *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Books IV.-IX. In: J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath. (szerk., ford.) *The Works of Francis Bacon, Vol. IX*. Houghton, Mifflin and company, Boston.
- Bacon, Francis 1976. *Új Atlantisz* (ford. Bodor András), Kriterion, Budapest
- Bacon, Francis 1987. *Esszék*. (Ford. Julow Viktor), Európa, Budapest.
- Bacon, Francis 1998. *The History of the Reign of King Henry VII*. (Szerk. Brian Vickers), Cambridge University Press, Cambridge.
- Bacon, Francis 2001. *Új Atlantisz, Novum Organum*. (ford. Sarkady János, Csatlós János), Lazi Bt., Szeged.
- Bacon, Francis 2002. *Valerius Terminus: of the interpretation of nature*. Project Gutenberg, Oxford.
- Bacon, Francis 2008. *The Major Works*. (szerk. Brian Vickers), Oxford University Press, Oxford.
- Bacon, Francis 2009. *Orpheusz, avagy a filozófia*. (Ford. Petneházi Gábor)  
<http://www.irodalmijelen.hu/05242013-0959/francis-bacon-regiek-bolcsessegerol-also-resz-orpheusz-avagy-filozofia> (hozzáférés: 2017. 01. 26.)
- Balázs Mihály 2016. „Bacon Új Atlantiszának magyar fordításai ürügyén” In: *Hitújítás és egyházalapítás között*. (Szerk. Kovács Sándor), Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár, 307-316.
- Bassler, O. Bradley 2012. *The Pace of Modernity: Reading with Blumenberg*. Re.press, Melbourne.
- Benhamou, Paul 1972. „Un Adversaire de L'Encyclopédie: le Père Berthier” In: *The French Review*, vol 46/2. 291-298.

- Blumenberg, Hans 1999. *The Legitimacy of the Modern Age*. (Ford. Robert M. Wallace), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London.
- Boros Gábor 1996. „From Descartes to Spinoza, from analysis to synthesis.” In: *Ész-élet-egzisztencia V.* (szerk. Csejte Dezső, Dékány András, Laczkó Sándor), Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Szeged, 139-144.
- Boros Gábor 1998. *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest.
- Boros Gábor 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Áron Kiadó, Budapest.
- Boros Gábor 2005. „Természet és lélek: A descartes-i perspektíva.” In: *Magyar Filozófiai Szemle* 7/3, 521-548.
- Boros Gábor 2007. „Történelemfilozófia” In: Boros Gábor (Szerk.) *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1180-1191.
- Boulter Philippe 2014. „Conception mathématique de la nature et qualités sensibles chez Bacon et Descartes” In: Élodie Cassan (Szerk.) *Bacon et Descartes : genèses de la modernité philosophique*. ENS Éditions, Lyon, 69-86.
- Box, Ian 1996. „Bacon’s moral philosophy” In: Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 260-281.
- Briggs, John Channing 1996. „Bacon’s science and religion.” In: Markku Peltonen (szerk.), *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 172-199.
- Campanella, Tommaso 1996. *A Napváros*. Nippon Kiadó, Budapest.
- Cicero, Marcus Tullius 1987. *A kötelességekről. Első könyv*. (Ford. Havas László) In: Havas László (szerk.) *Cicero válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Cicero, Marcus Tullius 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. (Ford. Vekerdi József), Kairosz, Budapest.
- De Luc, Jean-André 1800. *Bacon tel qu’il est*. C. Pougens, Paris
- De Luc, Jean-André 1802. *Précis de la philosophie de Bacon*. Vve Nyon, Paris
- De Maistre, Joseph 1838. *Oeuvres de Joseph de Maistre vol 5*. La Société Nationale, Bruxelles
- De Maistre, Joseph 1884. *Oeuvres complètes de J. de Maistre vol 8*. Vitte et Perrussel, Lyon.
- De Maistre, Joseph 1993. *St Petersburg Dialogues*. McGill-Queen’s University Press, Quebec.
- DeCook, Travis 2008, „The ark and the immediate revelation in Bacon’s »New Atlantis«.” In: *Studies in Philology* 105/ 1, 103-122.
- Deleuze, Gilles 1961. „Lucrèce et le naturalisme” In: *Les Études Philosophiques* 16/1, 19-29.
- Deleure, Alexandre 1755. *Analyse de la philosophie du chancelier François Bacon*. Artskée & Merkus, Amsterdam.
- Denyer, Nicholas 2007. „Sun and Line: The role of the good” In: G.R.F. Ferrari (szerk.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, New York, 284-309.
- Descartes, René 1980. *Szabályok az értelem vezetésére*. In: *Válogatott filozófiai művek*. (Ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Diderot, Denis - D’Alembert, Jean Le Rond 2016. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>
- Eire, Carlos M. N. 1986. *War Against the Idols*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney.
- Fabiny Tibor 2009. *Szótörténetek*. Luther, Budapest.
- Faragó-Szabó István 2008. *Az újkori szkepticizmus története*. Áron Kiadó, Budapest.

- Farrington, John 1949. *Francis Bacon Philosopher of Industrial Science*. Henry Schuman, New York.
- Finály Henrik 2002. *A latin nyelv szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Foisneau, Luc 2000. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Gaukroger, Stephen 2004. *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gauthier, David P. 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford University Press, New York.
- Giglioni, Guido 2016. „Introduction: Francis Bacon and the Theologico-political Reconfiguration of Desire in the Early Modern Period.” In: Giglioni, Lancaster, Corneanu, Jalobeanu (szerk.), *Francis Bacon on Motion and Power*, Springer, 1-39.
- Gill, Mary Louise 2006. „First Philosophy in Aristotle.” In: *A Companion to Ancient Philosophy* (szerk. Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin), Blackwell Publishing, 347-373.
- Gontier, Thierry 2003. *Le vocabulaire de Francis Bacon*. Ellipses, Paris.
- Guenancia Pierre 2012. „La question du libre arbitre: Descartes ou Hobbes” ” In: *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains*. (szerk. Yves Charles Zarka), Vrin, Paris.
- Guicciardini, Francesco 2010. *Politikai és erkölcsi intelmek*. (Ford. Tekulics Judit), Eötvös József Könyvkiadó, Budapest.
- Gulian C. – Banu I. 1953. *Morus, Bacon, Hobbes, Locke*, Művelt Nép, Budapest.
- Hobbes, Thomas 1998. *De Corpore. Első rész*. In: *Logika, retorika, szofisztika*. (ford. Bánki Dezső), Kossuth Kiadó, Budapest.
- Hobbes, Thomas 1999a. *Leviatán 1*. (ford. Vámosi Pál), Kossuth Kiadó, Budapest.
- Hobbes, Thomas 1999b. *Leviatán 2*. (ford. Vámosi Pál), Kossuth Kiadó, Budapest.
- Jaquet, Chantal (szerk.) 2000. *L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Éditions Kimé, Paris.
- Jaquet, Chantal 2010. *Bacon et la promotion des savoirs*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Jaquet, Chantal 2012a. „Az elméleti ítélet problémája Baconnél.” (ford. Kis Zsuzsa Eszter), In: *Logika és gondolkodás*. (szerk. Pavlovits Tamás), L'Harmattan Kiadó, Budapest, 197-211.
- Jaquet, Chantal 2012b. „A képzelet szerepe a tudás elérésben Bacon szerint.” (ford. Kis Zsuzsa Eszter), In: *Logika és gondolkodás*. (szerk. Pavlovits Tamás), L'Harmattan Kiadó, Budapest, 119-139.
- Jaquet, Chantal 2014. „De l'histoire naturelle à la mathesis universalis : « Le grand appendice de la philosophie naturelle » chez Bacon” In: Élodie Cassan (Szerk.) *Bacon et Descartes : genèses de la modernité philosophique*. ENS Éditions, Lyon, 87-100.
- Kálvin János 2014. *Institutio Christinae Religionis*. (ford. Buzogány Dezső), A Magyarországi Református Egyház Kálvin János kiadója, Budapest.
- Lagrée, Jacqueline 1992. „Le thème des deux livres de la Nature et de l'Écriture” In: *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes no 4*, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, Paris, 9-40.
- Lavaud, Laurent 1999. *L'image*. Flammarion, Paris.
- Leijenhorst, Cees, 2002. *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Brill, Leiden, Boston, Köln.
- Long Anthony A. – Sedley David N. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. (ford. Bárány István, Bene László, Böröczki Tamás, Brunner Ákos, Simon Attila, Szekeres Csilla), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Long, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. (ford. Steiger Kornél), Osiris, Budapest.

- Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet*. (Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás), Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Lucretius 1907, *De Rerum Natura*. (szerk. William Augustus Merrill), American Book Company, New York, Cincinnati, Chicago.
- Lucretius 1997. *A természetről*. (ford. Tóth Béla), Kossuth, Budapest.
- Machiavelli, Niccoló 1996. *A Fejedelem*. (Ford. Lutter Éva), Kossuth Könykiadó, Budapest.
- Machiavelli, Niccoló 2001. *A Háború művészete*. (Ford. Majtényi Zoltán) Szukits Kiadó, Szeged.
- Malherbe, M. – Pousseur J, 2010. „Introduction des traducteurs.” In: *Novum Organum*. Presses Universitaires de France, Paris, 7-60.
- Malherbe, Michel 1985. „Bacon, l'encyclopédie et la révolution” In: *Les Études philosophiques vol 3*. 387-404.
- Malherbe, Michel 1991. „Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique” In: *Revue de synthèse vol. 115/1*. 13-37.
- Malherbe, Michel 1996. „Bacon's method of science.” In: *The Cambridge Companion to Bacon*. (szerk. Markku Peltonen), Cambridge University Press, Cambridge, 75-98.
- Malherbe, Michel 2000. „Le christianisme de Bacon.” In: Chantal Jaquet (szerk.), *L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Éditions Kimé, Paris, 91-110.
- Malherbe, Michel 2011. *La Philosophie de Francis Bacon*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- Martin, Julien 1992. *Francis Bacon, the State and the Reform of Natural Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Marx - Engels 1958. „A szent család avagy a kritikai kritika kritikája Bruno Bauer és társai ellen” In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei, 2. kötet*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Matthews, Steven 2008. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. Ashgate, Hampshire
- McKnight, Stephen A. 2006. *The religious foundations of Francis Bacon's thought*. University of Missouri Press, Missouri.
- Miklós Tamás 2011. *Hideg Démon*. Kalligram kiadó, Pozsony.
- Milner, Benjamin 1997. „Francis Bacon: The Theological Foundations of Valerius Terminus.” In: *Journal of the History of Ideas*. 58/ 2, 245-264.
- Montuschi, Eleonora 2010. *Order of man, order of nature: Francis Bacon's idea of a 'dominion' over nature. Discussion Paper*. Centre for Philosophy of Natural and Social Science, London School of Economics and Political Science, London, United Kingdom.  
<https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/24867/23441/MontuschiBacon.pdf> (hozzáférés: 2019. 09. 06.)
- Palmer, Ada 2014. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Passmore, John 1974. *Man's Responsibility for Nature*. Duckworth, London.
- Peltonen, Markku 1992, „Politics and science: Francis Bacon and the true greatness of states.” In: *The Historical Journal* 35/2, 279-305.
- Peltonen, Markku 1995. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Peltonen, Markku 1996. Bacon's political philosophy. In: Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 283-306.
- Pérez-Ramos, Antonio 1996a. „Bacon's legacy.” In: Markku Peltonen (szerk.), *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 311-330.

- Pérez-Ramos, Antonio 1996b. „Bacon’s forms and maker’s knowledge.” In: Markku Peltonen (szerk.), *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 99-120.
- Platón 2006. *A szofista*. (ford. Bene László), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2018, *Állam*. (ford. Steiger Kornél), Atlantisz, Budapest.
- Popelard, Mickaël 2010. *Francis Bacon l’humaniste, le magicien, l’ingénieur*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Popkin, Richard H. 2003. *The History of Scepticism*. Oxford University Press, New York.
- Ross, D.W. 1953. *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford University Press, Oxford.
- Rossi, Paolo 1968. *Francis Bacon From Magic to Science*. (Ford. Sacha Rabinovich), Routledge & Kegan Paul, London.
- Rossi, Paolo 1975. *Filozófusok és gépek*. (ford. Kepes Judit), Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Rossi, Paolo 1996. „Bacon’s idea of science” In: Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 25-46.
- Röd, Wolfgang 2003. *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Áron Kiadó, Budapest.
- Schmidt-Biggemann 2011. *Teodícea és tények*. (Ford. Boros Gábor, Simon József), L’Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Skinner, Quentin 1996. *Machiavelli*. (Ford. Pálosfalvi Tamás), Atlantisz, Budapest.
- Smith, Suzanne 2008, „The New Atlantis: Francis Bacon's Theological-Political Utopia?” In: *Harvard Theological Review* 101/1, 97-125.
- Spinoza, Benedictus 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. (ford. Szemere Samu), Akadémiai kiadó, Budapest.
- Spraggon, Julie 2003. *Puritan Iconoclasm during the English Civil War*. The Boydell Press, Woodbridge.
- Sprat, Thomas 1667. *The History of the Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge*. J. Martyn, J. Allestry, London.
- Strauss L. – Cropsey J. 1994. *A politikai filozófia története I-II*. Európa Kiadó, Budapest.
- Suárez Franciso 1962. *Disputaciones metafísicas, Vol. 3*. Gredos, Madrid.
- Szűcs, Zoltán Gábor 2016. *Niccolo Machiavelli: a lázongó strukturalista*. In Szűcs, Gyulai (szerk.) *A hatalom kódében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. L’Harmattan, Budapest, 186-200.
- Tinkler, John F. 1996. „Bacon and history.” In: Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press, Cambridge, 283-306.
- Tuck, Richard 1993. *Philosophy and government 1572-1651*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Tuck, Richard 2000. „Hobbes and Tacitus” In G.A.J. Rogers, Tom Sorell (szerk.), *Hobbes and History*. Routledge, London, 98-111.
- Vickers, Brian 1992. „Francis Bacon and the Progress of Knowledge.” In: *Journal of the History of Ideas* 53/3, 495-518.
- Voltaire 1991. „Filozófiai levelek” (ford. Réz Pál), In: Ludassy Mária(szerk.) *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Weinberger, Jerry 1991, „Introduction to the revised edition.” In: *Francis Bacon: New Atlantis and The Great Instauration*. Wiley-Blackwell, Wheeling, 7-32. o.
- White, Howard B. 1968. *Peace Among the Willows*. Martinus Nijhoff, The Hague.

Whitney, Charles 1989. „Francis Bacon's Instauration: Dominion of and over Humanity.” *Journal of the History of Ideas* 50/ 3, 371-390.

Zac, Sylvain 1965. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Presses Universitaires de France, Paris.

Zagorin, Perez 1999. *Francis Bacon*. Princeton University Press, Chichester, West Sussex.

Zarka, Yves Charles 2012. „Puissance et liberté: de la métaphysique à la politique chez Hobbes” In: *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains*. (szerk. Yves Charles Zarka), Vrin, Paris.